c,
57

И. с.
48. 557
1, 4

Studien
zur
Geschichte der Theologie und der Kirche
herausgegeben von
N. Bonwetsch und R. Seeberg.
I. Band. 4. Heft.

Studien
zu einer
kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur
des
fünften und sechsten Jahrhunderts.

Von
Mag. theol. Wilh. Bergmann,
Oberlehrer an der Realschule zu Dorpat.

45.557
1,4

Teil I:
Der handschriftlich bezeugte Nachlass des Faustus von Reji.

Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1898.

Die in zwanglosen Heften erscheinenden

Studien
zur
Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben von

N. Bonwetsch und **R. Seeberg**
Göttingen Erlangen

sind bestimmt, als Sammelplatz zu dienen für Forschungen aus dem Gebiete der historischen Theologie, diesen Begriff im weitesten Sinne genommen. Werden auch in der Regel nur streng wissenschaftliche Arbeiten zum Abdruck kommen, so sind doch auch kürzere Essays, Miszellen etc. nicht ausgeschlossen, vorausgesetzt, dass sie auf eigenen Quellenstudien beruhen und die wissenschaftliche Erkenntnis zu fördern geeignet sind.

Erschienen sind bis jetzt resp. befinden sich in Vorbereitung:

I. Band.

Heft 1: **Bonwetsch,** Prof. D. N., **Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer.** 6½ Bog. M. 2.80.
Heft 2: **Wiegand,** Lic. Dr. Fr., **Das Homiliarium Karls des Grossen.** 6½ Bogen. M. 2.—.
Heft 3: **Berendts,** Doz. Mag. th. A., **Das Verhältnis der Römischen Kirche zu den Kleinasiatischen vor dem Nicänischen Konzil.** 2 Bogen. M. —.60.
Heft 4: **Bergmann,** Gymnasialoberl. W., **Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtlitteratur des V. u. VI. Jahrhunderts.** Teil I: Der handschriftlich bezeugte Nachlass des Faustus von Reji. 21 Bogen. M. 7.—.

II. Band.

Heft 1: **Lang,** Lic. Dompred. A., **Untersuchungen zur Theologie Calvins.** 1. Die Bekehrung Joh. Calvins. 4 Bogen. M. 1.35.
Heft 2: **Lang,** Lic. Dompred. A., **Untersuchungen zur Theologie Calvins.** 2. Die Quellen und der theolog. Charakter der Institutio Calvins vom Jahre 1536. (Umfang noch unbestimmt.)

III. Band.

Heft 1: **Baltzer,** Pfarrer Otto, **Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11. u. 12. Jahrhundert.** 5½ Bog. M. 1.60.
Heft 2: **Radermacher,** Privatdoc. **Anonymi Byzantini Apocalypsis.** 2¼ Bog. 1 Mk.
Heft 3: **Kunze,** Privatdoc. Lic. Dr., **Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol.** 5 Bog. 1 Mk. 60 Pf.

Die nächsten Hefte, die im Laufe des Jahres erscheinen sollen, werden u. A. enthalten: **Seeberg,** Prof. D. R., **Die Theologie des Duns Scotus.** ca. 12 Bogen. **Lezius,** Privatdoz. Lic. Dr., **Studien zu Priscillian.** ca. 15 Bogen. **Wiegand,** Lic. Dr. Fr., **Die Stellung des apostolischen Symbols in dem kirchlichen Leben des Mittelalters.** Teil I: Symbol und Katechumenat ca. 20 Bogen.

☞ ***Für Subskribenten, die sich zur Abnahme wenigstens eines Bandes von ca. 30 Bogen verpflichten, tritt eine Preisermässigung von 20% ein.***

Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher,
Leipzig.

Nc.
48.557
1,4

Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und R. Seeberg
Göttingen. Erlangen.

Erster Band. Heft 4.

Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1898.

Studien

zu einer

kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur

des

fünften und sechsten Jahrhunderts.

Von

Mag. theol. Wilh. Bergmann,
Oberlehrer an der Realschule zu Dorpat.

Teil I:

Der handschriftlich bezeugte Nachlass des Faustus von Reji.

Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1898.

STAATL.
BIBL.
BAMBG.

Vorwort.

Über Plan und Umfang der Studien, die ich für eine Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts in Angriff genommen habe und deren 1. Teil ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, habe ich mich in der Einleitung des Näheren ausgesprochen. Auf sie sei hiermit verwiesen. Bei der Wiedergabe der lateinischen Citate habe ich mich an die Orthographie meiner Vorlagen gehalten. Dadurch ist eine missliche Buntscheckigkeit entstanden, doch hätte eine konsequente Durchführung der gegenwärtig üblichen lateinischen Orthographie gerade für die jüngsten Väterausgaben, die für mich in Betracht kamen, die weitgehendsten Korrekturen nach sich gezogen. Die Nachträge und Verbesserungen seien einer geneigten Beachtung empfohlen. Wer Untersuchungen wie die vorliegenden angestellt hat, weiss, wie schwer, trotz redlichen Bemühens, Versehen und Irrtümer in der Angabe von Belegstellen u. ä. zu vermeiden sind. Was rechtzeitig von mir bemerkt wurde, habe ich nachgetragen. Hinsichtlich dessen, was mir noch entgangen sein sollte, muss ich auf die Nachsicht des Lesers rechnen.

Dorpat, im Mai 1898.

Wilh. Bergmann.

Abkürzungen.

P.L. = Patrologiae cursus completus etc. accurante J.-P. Migne; series latina.
P.G. = Patrologiae cursus completus etc. accurante J.-P. Migne; series graeca.
M.B.P. Lugd. = Maxima Bibliotheca veterum Patrum, Lugduni 1677.
AA.SS. = Acta Sanctorum, Antwerpiae 1643 ss. (Die sog. Bollandisten.)
Aug. App. = Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's (edd. Maurini).

Faustus ist, wo nicht anders angegeben, nach Seiten- und Zeilenzahl der Engelbrecht'schen Ausgabe (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum vol. XXI, Vindobonae 1891) citiert.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Teil.

Die dogmatischen Schriften und die Briefe des Faustus von Reji.

Seite

Einleitung . 1
De gratia . 17
Der Brief an Paulinus von Burdegala 29
De spiritu sancto 35
Epistula VI u. IX des Faustus 55
Die beiden Homilien über das Symbol in der Ps.-Eusebianischen Predigtsammlung 71
Tractatus s. Faustini de symbolo 86
Breviarium fidei adversus Arianos 91
Liber testimoniorum fidei contra Donatistas 97
Tractatus de ratione fidei 105
Conflictus Arnobii catholici et Serapionis de deo trino et uno . . 108
Opusculum de septem ordinibus ecclesiae 117

Zweiter Teil.

Die handschriftlich bezeugten Predigten des Faustus von Reji.

Vorbemerkungen 126
Nr. 51 des Corpus Ps.-Eusebianum 133
Nr. 61 des Corpus Ps.-Eusebianum 148
Nr. 26 des Corpus Ps.-Eusebianum 157
Nr. 13 des Corpus Ps.-Eusebianum 184
Sermo 23 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe 191
Nr. 37 des Corpus Ps.-Eusebianum 198
Nr. 42 des Corpus Ps.-Eusebianum 210

Seite
Sermo 24 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe 211
Sermo 29, 30 und 31 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe . . . 217
Sermo 25 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe 229
Sermo 26 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe . . . , ... 232
Sermo 129 der Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's (edd. Maurini) . 240
Sermo 8 der Durlacher Sammlung 243
Sermo 27 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe 248
Sermo 28 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe 255
Sermo 2 der Durlacher Sammlung 262
Sermo 12 der Durlacher Sammlung 266
Sermo 121 der Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's (edd. Maurini) . 275
Sermo 7 und 9 der Durlacher Sammlung 279
Sermo 225 der Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's (edd. Maurini) . 305
Sermo 1 der Durlacher Sammlung 307
Sermo 11 der Durlacher Sammlung 310
Sermo 13 der Durlacher Sammlung 313
Sermo 15 der Durlacher Sammlung 319
Sermo 16 der Durlacher Sammlung 326
Sermo 20 der Durlacher Sammlung 328

I.

Die dogmatischen Schriften und Briefe des Faustus von Reji.

Einleitung.

Unter den verschiedenen Literaturzweigen des kirchlichen Altertums gibt es kaum einen zweiten, welcher der höheren und niederen Kritik solche Schwierigkeiten in den Weg stellt, als die Predigtliteratur. „Nirgendwo sind, wie treffend bemerkt worden ist,[1]) die Überschriften trügerischer, nirgendwo ist spätere Willkür gewaltsamer mit dem Texte verfahren als bei den Homilien und Sermonen, die dem täglichen Gebrauch dienend nach den wechselnden Zwecken und dem verschiedenen Geschmacke der Zeiten durch mannigfache Umarbeitungen hindurchgingen."

Die Verkennung dieses doppelten Thatbestandes hat es mit sich gebracht, dass fast alle bisherigen Predigteditionen — es sind eben nur solche älteren Datums — nach der einen oder der anderen Seite den Anforderungen unserer Zeit nicht mehr zu genügen im stande sind. Um so dankbarer ist es zu begrüssen, dass die Wiener Akademie der Wissenschaften in der von ihr im Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum unternommenen Neuherausgabe der Kirchenväter des Abendlandes auch der Predigtliteratur ihr Interesse zugewandt hat.

Der erste und bisher einzige der Kirchenmänner des Abendlandes, dessen homiletischer Nachlass — wenn auch zunächst

[1]) August Reifferscheid, Bibliotheca Patrum Lat. Ital. I 243.

nur zum Teil — im Wiener Corpus veröffentlicht worden ist, ist Faustus von Reji, der bekannte Vertreter der südgallischen Vermittelungstheologie des 5. Jahrhunderts. Der Band XXI der Sammlung — Fausti Reiensis praeter sermones Pseudo-Eusebianos opera accedunt Ruricii epistulae recens. etc. Augustus Engelbrecht — enthält nämlich ausser Faustus' beiden Hauptschriften De gratia und De spiritu sancto, sowie den Briefen noch 31 Predigten, darunter eine nicht geringe Anzahl solcher, die bereits bekannt, jedoch unter den verschiedensten Namen, die einen hier, die anderen dort veröffentlicht waren.

Mit der Herausgabe dieser Predigten ist ein bedeutsamer Schritt gethan. Handelt es sich doch hier nicht bloss um eine Fixierung bezw. Sichtung des homiletischen Nachlasses allein nur des Rejensers und um eine den Forderungen moderner Wissenschaft entsprechende Edition desselben, — sondern auch zugleich um einen ersten Versuch einer rationellen Behandlung der Predigtliteratur überhaupt, — einen Versuch, der, falls er sich als glücklicher Wurf erweist, die weiteren Publikationen der Wiener Akademie auf dem Gebiete der abendländischen Predigtliteratur nicht nur zu beeinflussen, sondern auch in grundlegender Weise zu bestimmen berufen sein dürfte.

Bei dieser Sachlage gewinnt die Frage nach den methodischen Grundsätzen des Herausgebers ein allgemeineres Interesse. Welches sind sie?

In seinen als eine Art selbständiger Prolegomena zu seiner damals noch ausstehenden Faustusausgabe veröffentlichten „Studien über die Schriften desBischofs von Reji Faustus (Wien 1889)“ meint Engelbrecht (S. 79) im Anschluss an die auch von uns reproduzierten Sätze Reifferscheid's (s. o.), dass es erste Aufgabe einer rationellen Predigtkritik sein müsse, nach Handschriften Umschau zu halten, die eine ganze Reihe von Predigten desselben Autors enthielten, um aus ihnen durch gegenseitige Vergleichung, wenn möglich, ein Corpus der Predigten des betreffenden Autors zu erlangen. Sei es doch mehr als unsicher, auf jene Handschriften besonderes Gewicht zu legen, in denen nur der eine oder andere Sermo eines Autors überliefert werde. Wie leicht habe es da geschehen können, dass der Autorname der vorhergehenden Predigt oder das Gros der in der Hand-

schrift enthaltenen Predigten infolge eines leicht erklärlichen Irrtums Veranlassung bot, auch die folgende oder andere in demselben Manuskripte enthaltene Predigten demselben Autor zuzuschreiben. Und wenn auch dieser Fall nicht eintrat, was bürge dafür, dass wir in einem solchen Collectaneum von Homilien der verschiedensten Autoren nicht eine Arbeit vor uns haben, bei der es weniger darauf ankam, einen möglichst unverfälschten, ursprünglichen und reinen Text zu liefern, als vielmehr eine für den momentanen Gebrauch geeignete Predigtsammlung zu schaffen, bei der bewusste Textveränderungen, Erweiterungen und Verkürzungen des Originals leicht vorkommen konnten.

So Engelbrecht. Man wird diesen Ausführungen, wenn sie nichts weiter sein wollen als ein Hinweis darauf, dass es, bei der oben charakterisierten Beschaffenheit des handschriftlichen Materials, methodisch richtiger ist, mit einer Prüfung derjenigen Handschriften zu beginnen, die nicht bloss den einen oder anderen Sermo, sondern eine ganze Reihe von Predigten desselben Autors enthalten, — nur beistimmen können. Doch ist damit noch wenig gewonnen bezw. noch nichts darüber gesagt, auf welchem Wege ein Corpus von Predigten des betreffenden Autors zu erlangen ist. Dass letzteres „durch gegenseitige Vergleichung“ geschehen solle, wie Engelbrecht meint, — damit ist zwar die einzuschlagende Methode angedeutet, aber in einer so allgemeinen Form, dass hieraus für die Art ihrer Durchführung im Grunde genommen noch nichts resultiert. Und doch kommt auf letztere, wenn anders sichere Resultate erzielt werden sollen, m. E. alles an. Hierbei ist es natürlich selbstverständlich, dass der Weg der Untersuchung sich einzig und allein durch solche Grundsätze bestimmen zu lassen hat, welche aus der in ihrer Eigenart erkannten und gewürdigten Beschaffenheit des Untersuchungsmaterials gewonnen sind.

So selbstverständlich diese Forderung auch erscheinen mag, so ist doch Engelbrecht ihrer Notwendigkeit, wie es scheint, sich nicht bewusst geworden. Das hat sich in bitterster Weise gerächt. Seine Studien über den homiletischen Nachlass des Faustus von Reji bedeuten keinen Fortschritt in der Durchforschung dieses bisher noch so dunklen Gebietes, sondern einen Rückschritt bedenklichster Art. Sie haben nicht geklärt,

sondern verwirrt. Es ist dies ein harter Vorwurf. Leider muss er erhoben werden. Denn wie ist Engelbrecht verfahren?

Umschau haltend nach Handschriften, die ihm nicht bloss die eine oder andere, sondern eine ganze Reihe von faustinischen Predigten zu enthalten schienen, hat E. bei folgenden Homiliensammlungen stehen bleiben zu können geglaubt. Es ist dies

1) die von ihm in seiner Faustusausgabe aus dem Durlacher Cod. 36 (jetzt Karlsruher Cod. 340) saec. VIII[1]) veröffentlichte Sammlung von 22 Predigten. Die weitaus grösste Zahl dieser 22 Predigten ist bereits früher bekannt gewesen, nur dass sie bisher unter verschiedenen Namen in den Ausgaben verstreut waren. Ein Generaltitel fehlt der Sammlung. Doch findet sich zu Anfang, Mitte und Ende derselben, im ganzen bei 9 Predigten, als Autorname Faustinus genannt. Engelbrecht dentifiziert diesen Faustinus unter Berufung auf desbezügliche Ausführungen Caspari's [2]) mit Faustus von Reji, — mit welchem Rechte, lasse ich hier dahingestellt. Ich komme auf diese Frage noch ausführlich zurück. Wichtiger erscheint mir die Konstatierung der Thatsache, dass die Durlacher Sammlung, so, wie sie sich gibt, — kein Generaltitel, 13 Predigten ohne Autornamen, letzterer nicht Faustus, sondern Faustinus — jedenfalls nicht in unzweideutiger Weise den Anspruch erheben will, eine Sammlung von Predigten des Faustus von Reji zu sein. Denn unerklärlich bleibt 1. weshalb der Veranstalter der Sammlung, wenn er ein Corpus von Predigten des Rejensers bieten wollte, den zum mindesten irreführenden Namen Faustinus wählte; 2. warum er sich nicht mit einem Generaltitel begnügte; 3. warum in 9 Fällen den Predigten ein „Faustini“ vorgesetzt ist, in den übrigen 13 Fällen aber ein Autorname fehlt.[3]) — Engelbrecht glaubt

[1]) Näheres über diesen Kodex s. bei Engelbrecht, Studien etc. S. 96 ff.

[2]) Alte und neue Quellen z. Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania 1879) S. 258.

[3]) Ganz anderer Meinung ist Engelbrecht. Er glaubt (Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1892 S. 971), auf Grund der auch von uns im Texte gegebenen Darlegung des Sachverhaltes, sich nicht nur allein berechtigt, sondern auch „bemüssigt“, sämtliche 22 Stücke wenigstens durch die Karls-

2) ein Corpus faustinischer Predigten entdeckt zu haben in der in der Max. Bibl. Patrum Lugdunensis VI p. 618 seqq. unter dem Titel: Eusebii Gallicani episcopi homiliae ad populum et monachos eloquentissimae et religiosissimae — abgedruckten Sammlung von 74 Predigten.[1]) Diese Sammlung — ich gebe aus Gründen, die später deutlich werden sollen, nur eine summarische Übersicht — hat eine mannigfache Auffassung und Beurteilung im Laufe der Zeiten erfahren.[2]) Nachdem schon frühzeitig erkannt war, dass sie mit dem griechischen Kirchenvater Eusebius von Emesa — unter diesem Namen ist die Sammlung im Cod. Parisinus lat. 2169 s. XII, aus welchem der erste Herausgeber, Gaigny, sie veröffentlichte, überliefert [3]) — nichts zu thun hat, sondern in Gallien entstanden und ebenso für Gallien bestimmt gewesen ist, hat man sie teils für das Werk eines Verfassers [4]) gehalten, teils für ein Collectaneum von Predigten der verschiedensten Autoren.[5])

Unter den Gelehrten, welche die erste Meinung vertreten, steht in erster Reihe Casimir Oudin, der in seinem Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis (I p. 392 seqq.) nach einer ausführlichen Begründung seiner Meinung, warum weder Euse-

ruher Handschrift als dem Faustus angehörig bezeugt zu halten. Jeder vorurteilsfreie Sachverständige würde ihm hierin beistimmen. Ich muss gestehen, dass mir das Zwingende dieser Argumentation bisher verschlossen geblieben ist.

[1]) 56 von diesen Predigten waren erstmalig vom Pariser Theologen und Universitätskanzler Joannes Gaigneius unter dem Titel Eusebii Emiseni episcopi homiliae zu Paris 1547 herausgegeben worden. Die 18 weiteren Predigten oder Predigtfragmente sind von Andr. Schott in der zum Texte genannten Vätersammlung hinzugefügt worden. Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 48 f.

[2]) Vgl. Näheres bei Engelbrecht, Studien etc. S. 59 ff.

[3]) Der Zusatz Gallicanus, der sich in der Max. Bibl. Patrum Lugd. findet, stammt von Andr. Schott und beruht auf einer Vermutung des Baronius im Schluss des 12. Bandes seiner Annales ecclesiastici. Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 62, Anm.

[4]) So des Eucherius von Lyon, des Hilarius von Arles, des Caesarius von Arles, des massiliensischen Presbyters Salvian, des Faustus von Reji, wie schliesslich eines sonst nicht näher bekannten gallischen Schriftstellers Namens Eusebius.

[5]) So des Eucherius, Faustus, Maximus, Caesarius, Hilarius u. a.

bius von Emesa, noch Eucherius, Hilarius, Caesarius oder der gallische Eusebius die Sammlung verfasst haben könnten, den Nachweis zu führen sucht, dass Faustus von Reji der alleinige Verfasser derselben sei.

Als Repräsentant der zweiten Meinung kann in gewissem Sinne, weil den Gegenstand am ausführlichsten behandelnd, Johann Stilting gelten, der in den Acta Sanctorum (Sept. VII p. 708 seqq.) die Argumentationsweise Oudin's nicht nur als nicht stichhaltig beanstandet, sondern zugleich auch seine Meinung über die einzelnen Stücke des Corpus Eusebianum verlautbart hat — leider an keiner Stelle in den Gegenstand tiefer eindringend, sondern sich mit allgemein gehaltenen Bemerkungen über den Stil u. ä. begnügend.

Diese von Stilting beanstandete und seitdem von keinem Gelehrten wieder vertretene Ansicht Oudin's hat Engelbrecht wieder zu Ehren zu bringen versucht. Zwar gesteht Engelbrecht selbst zu, dass die Beweisführung Oudin's nicht stichhaltig sei, — ein nur zu begründetes Urteil, — doch glaubt er, seine bezw. Oudin's Meinung besser begründen zu können. Sehen wir zu, wie E. dies thut.

Zunächst konstatiert Engelbrecht, dass das unter anderem gegen Faustus vorgebrachte Argument, die Nr. 15 der Sammlung trage den Namen des Maximus von Reji, jetzt in Fortfall komme, da diese Predigt, wie er gezeigt habe, ursprünglich gar nicht zur Sammlung gehört habe.[1]) Allerdings trügen die NNr. 51 u. 61 im Index die Bezeichnung s. Faustini, da aber nichts häufiger vorkomme als die Verwechselung von Faustus und Faustinus, [2]) so dürfe man sich mit der Konstatierung der Thatsache begnügen, dass zwei Predigten in der Eusebianischen Sammlung als Autornamen den des Faustus (Faustinus) trügen,

[1]) Wie weit und ob überhaupt den ausführlichen dieser Frage gewidmeten Ausführungen Engelbrecht's (Studien S. 52 ff.) beizustimmen ist, lasse ich dahingestellt. Wir haben keine Veranlassung, auf diese Frage hier an diesem Orte näher einzugehen.

[2]) E. beruft sich hierbei auf die schon citierten Ausführungen Caspari's Dass diese Berufung auf Caspari keine glückliche ist, hoffe ich an seinem Orte (in den Vorbemerkungen zum 2. Teile dieser Untersuchungen) darthun zu können.

wogegen ein anderer Name nicht vorkomme, somit in der Überlieferung der ganzen Sammlung als solcher nichts läge, was gegen die Autorschaft des Faustus spräche.

Man sollte nun erwarten, dass Engelbrecht, entsprechend dem von ihm selbst ausgesprochenen Grundsatze, durch eine gegenseitige Vergleichung ein Corpus faustinischer Predigten zu erzielen sucht; statt dessen erfolgen die nun sich anschliessenden Besprechungen der einzelnen Stücke der Sammlung — es sind dies zunächst die von Stilting als faustinisch beanstandeten Predigten — unter der stillschweigenden, durch nichts und von keinem bisher erwiesenen Voraussetzung, dass nicht nur das Corpus Eusebianum, sondern auch das Corpus Durlacense, sowie schliesslich auch die einzelnen unter Faustus' Namen überlieferten Predigten faustinischen Ursprungs sind. Im einzelnen sind diese Bemerkungen durch Argumentationen wie die folgenden charakterisiert:

Wo konstatiert werden kann, dass eine eusebianische Predigt eine oder auch mehrere Parallelen zu einem anderen Stück der Sammlung oder zu Faustus' sonstigen Schriften oder zu einer Predigt der Durlacher Sammlung oder schliesslich zu einer der einzeln unter Faustus' Namen überlieferten Predigten hat, da steht es Engelbrecht ohne weiteres fest, dass Faustus — wie er dies „wie vielleicht kein Zweiter liebte" — sich selbst ausgeschrieben hat.[1]) Dass aber ebenso gut, wie ein Sichselbst-ausschreiben des Faustus, so auch das andere stattgefunden haben könnte, dass Faustus für seine eben genannten Schriften eine fremde Predigt exzerpierte — und das hat er, wie ich dies noch darthun zu können hoffe, thatsächlich gethan —, oder ein anderer bei ihm eine Anleihe machte; — das sind Möglichkeiten, die E. nirgends berührt, geschweige denn ernstlich erwogen hat.

Wo von Stilting oder andern historische oder sonstige Gründe sachlicher Art gegen den faustinischen Ursprung einer

[1]) Engelbrecht spricht, nach dem Vorgange anderer, von dem Sichselbst-ausschreiben des Faustus als von einer „längst erkannten Eigentümlichkeit" desselben, (vgl. Studien S. 35). Dass diese „Erkenntnis" eine irrige ist, hoffe ich weiter unten nachweisen zu können.

eusebianischen Predigt geltend gemacht werden, da resultiert für Engelbrecht aus dem Abweis derselben — welchen Wert sie im einzelnen haben, lasse ich unerörtert — nicht die Möglichkeit, sondern die Thatsächlichkeit dessen, dass Faustus der Verfasser ist. Bringt E. noch ein positives Argument bei, so besteht es fast ausnahmslos in dem eben gekennzeichneten Statuieren eines Sich-selbst-ausschreibens des Faustus.

Wo Stilting den Stil einer Predigt als faustinisch bezeichnet, da ist mit diesem in allgemeinster Form gehaltenen Urteil desselben für E. der faustinische Ursprung der Predigt bewiesen. Wo dagegen Stilting den Stil einer Predigt der eusebianischen Sammlung als nicht faustinisch bezeichnet, da findet sein Urteil bei Engelbrecht keine Gnade. Da ist der Stil nach Engelbrecht entweder faustinisch oder er bietet keinen Anlass am faustinischen Ursprung der Predigt zu zweifeln.

Wo Stilting weder ein Urteil für noch gegen Faustus abzugeben wagt, da löst E. allen Zweifel entweder mit der blossen Behauptung, dass Faustus der Verfasser ist, oder er operiert mit dem schon charakterisierten Nachweis von Selbstausschreibungen.

Wo Stilting in einer Predigt Faustus nicht zu erkennen vermag, da hält sich Engelbrecht, da keine positiven Gründe vorlägen, die gegen Faustus sprächen, für berechtigt mit anderen (d. h. ebenso wie die anderen ohne Beweisführung) die Predigt für echt zu halten, oder er „erweist“ das Recht seiner Annahme durch sein schon mehrfach genanntes Hauptargument.

Wo bisher der faustinische Ursprung einer Predigt von Stilting oder anderen Forschern entweder ohne jegliche Angabe von Gründen oder unter allgemeiner Berufung auf Stil und Sprache oder auch vereinzelt mit einem Hinweis auf Parallelen zu „anderen“ Schriften des Faustus bloss behauptet, ein ernstlicher Beweis aber nicht versucht, geschweige denn erbracht worden war, da verfährt E. so, als ob alles schon bewiesen wäre.

Wo Engelbrecht für den faustinischen Ursprung einer Predigt das Beweismaterial — es ist dies fast ausnahmslos das angebliche Sich-selbst-ausschreiben des Faustus — einer anderen Predigt entnehmen zu können glaubt, sei es einer solchen, die entweder Bestandteil der eusebianischen oder der Durlacher

Sammlung ist, sei es einer solchen, die einzeln unter Faustus' Namen überliefert ist, — da wird diese Predigt so verwendet, als ob sie als faustinisch schon erwiesen wäre. Kommt dann später die Rede auf eben diese schon als echt vorausgesetzte Predigt, dann wird ihre Authentie aus den Predigten erwiesen, für welche sie selbst anfangs das Beweismaterial hergeben musste.

Wo die handschriftliche Überlieferung für irgend eine Predigt zugleich einen anderen Autornamen bietet, da wird fast ausnahmslos, ohne dass eine Prüfung der entgegengesetzten Möglichkeit erfolgt, die zu Faustus' gunsten sprechende als die authentische bezw. als die glaubwürdigere behandelt.

Wo eine Predigt des Corpus Eusebianum sich andernorts einzeln unter Faustus' Namen überliefert findet, da ist sie für E. durch die Überlieferung in ausreichender Weise für Faustus gesichert bezw. als direktes Eigentum des Faustus bestätigt.

Dies im wesentlichen die Argumentationsweise Engelbrecht's betreffs des Corpus Eusebianum, wie als eines Ganzen, so auch betreffs der einzelnen Stücke desselben. Ganz analog verfährt E. bei der Durlacher Sammlung und bei denjenigen Predigten, die einzeln unter dem Namen Faustus (Faustinus) überliefert sind, nur dass bei letzteren sich in besonders deutlicher Weise kundthut, wie sich für Engelbrecht der Umstand, dass eine Predigt unter Faustus' Namen überliefert ist, mit einem Erweis ihrer Authentie identifiziert.

Trotz der Oberflächlichkeit, ja Leichtfertigkeit dieser Beweisführungen, und trotzdem, dass die ganze Kritik der einzelnen Stücke so eingerichtet war, als ob das, was erst erwiesen werden sollte, schon erwiesen wäre, hat es nicht an Stimmen gefehlt, die den „Resultaten" Engelbrecht's betreffs der beiden Sammlungen nicht nur beigestimmt, sondern seine „Studien" auch für einen „schätzbaren Beitrag zur methodischen Behandlung der lateinischen Predigtlitteratur" überhaupt erklärt haben. [1])

Es hat aber auch nicht an energischem Protest gegen das von Engelbrecht eingeschlagene Verfahren gefehlt. [2]) Speziell seine

[1]) So Edmund Hauler in seiner Anzeige der Engelbrecht'schen „Studien" in der Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1890 S. 721 f.

[2]) So von seiten A. Koch's in seiner dogmengeschichtlichen Mono-

Ausführungen über die Durlacher Sammlung als einem Corpus faustinischer Predigten, haben lebhaften Widerspruch erfahren. In seiner in der Revue Bénédictine (1892, S. 49 ff.) erschienenen Abhandlung „Critique des sermons attribués à Fauste de Riez dans la récente édition de l'Academie de Vienne" hat Dom Germain Morin der These Engelbrecht's die andere entgegengestellt, dass das Corpus Durlacense eine von jenen zahlreichen von Cäsarius von Arelate zusammengestellten Predigtsammlungen sei, von denen in der vita dieses Mannes die Rede ist (lib. 1 n. 42). Dieses Cäsarianische Homiliar enthalte in seinen einzelnen Stücken unter anderem Fremden auch gar manche Entlehnungen aus faustinischen Predigten, verrate aber, mit Ausnahme einer Predigt, überall die Hand des Cäsarius.

Die Ausführungen Morin's haben Engelbrecht in seiner Meinung nicht schwankend zu machen vermocht. In seiner Replik[1]) auf die Argumentationen Morin's glaubt er nach eingehender Prüfung der von Morin für seine Meinung vorgebrachten Gründe „an seiner ursprünglichen Ansicht, dass die 22 Stücke der Karlsruher Sammlung, so gut so schlecht als sie eben seien mit ihren Exzerpten aus andern Faustiana, aus Augustin und Ambrosius, sämtlich dem Faustus angehören, festhalten zu müssen".

So stehen sich zwei Überzeugungen schroff gegenüber — eine Thatsache, die um so interessanter wird, als diejenigen, welche sie vertreten, durch ihre desbezüglichen Studien, der eine auf dem Gebiete des literarischen Nachlasses des Faustus, der andere auf dem des Cäsarius, zu einem kompetenten Urteil besonders berufen erscheinen.

Auf welcher Seite liegt nun das Recht? Einer Entschei-

graphie „Der heilige Faustus, Bischof von Riez" (Stuttgart 1895) S. 33 ff. Vgl. auch das Urteil Paul Lejay's in der Revue critique 1890 (Jahrgang 24 II) S. 116 f., der zwar den Erörterungen Engelbrecht's über das Corpus Eusebianum eine vraisemblance générale très suffisante zuspricht, im einzelnen jedoch die Befürchtung nicht unterdrückt, dass bei der von E. befolgten Vergleichungsmethode bezw. bei dem von ihm so ausgiebig verwendeten Sich-selbst-ausschreiben des Faustus einige circuli vitiosi sich eingeschlichen haben könnten.

[1]) Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1892 S. 961 ff.

dung dieser Frage wollen die nachstehenden Untersuchungen dienen. Doch glaube ich schon jetzt auf Grund mehrjähriger, bereits zu Ende des Jahres 1889 zu einem relativen Abschluss gebrachter Studien über den literarischen Nachlass des Cäsarius von Arelate, speziell über seine Predigten, soweit sie damals unter seinem Namen ediert oder mit seinem Namen in Zusammenhang gebracht waren,[1]) die Behauptung wagen zu dürfen,

[1]) Ich hatte 138 Predigten in den Kreis meiner Untersuchungen gezogen. Grundlage der Untersuchungen bildeten die Mönchsregel des Cäsarius, seine Nonnenregel, die Recapitulatio zu dieser, seine Briefe und die bekanntlich von seinen Schülern verfasste vita Caesarii. Von hier aus suchte ich zunächst unter den unter Cäsarius' Namen überlieferten Predigten einen Grundstock von unzweifelhaft, und zwar unabhängig von einander, als echt erweisbaren Homilien zu gewinnen, um von dem so gewonnenen festen Boden aus, unter steter gleichmässiger Berücksichtigung der sprachlichen wie der sachlichen Seite des Untersuchungsmaterials, den Kreis der Predigten des Cäsarius Schritt um Schritt zu erweitern. Ein solcher Grundstock von Predigten ergab sich mir in den NNr. 299, 314, 282 u. 273 der Appendix zum Bd. V der Werke Augustin's. Von hieraus konnte zunächst die Authentie von App. 269, 281, 274, 286, 288, 283, 309, 173, 257, 308, 276, 256 und hierauf die einer ganzen Reihe anderer Predigten nachgewiesen werden. Unter den eben genannten Predigten war die 281. die einzige, für welche ich eine ausdrückliche Notiz der Herausgeber, dass sie unter Cäsarius' Namen handschriftlich überliefert sei, nicht finden konnte. Doch konnte ich aus dem Umstande, dass sie sich in der Homiliensammlung des Cäsarius in der Max. Bibl. Patrum Lugd. VIII, 831 findet, mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen, dass die Herausgeber ohne handschriftliche Gewähr sie wohl nicht aufgenommen haben würden. (Wie ich jetzt sehe, erklärt Arnold [Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit 1894 S. 493] auf Grund ihrer grossen — von mir nicht verwerteten — Ähnlichkeit mit der Denkschrift des Cäsarius in Sachen des Contumeliosus ihre Echtheit für unzweifelhaft.) Als Resultat meiner Untersuchungen ergab sich mir, dass unter den 138 (darunter 89 der Appendix) untersuchten Predigten 93 als echt zu betrachten, 17 als unecht auszuscheiden und 12 als zweifelhaft zu bezeichnen seien, — ein Resultat, welches erfreulicherweise betreffs der überwiegenden Hauptmasse der cäsarianischen Predigten sich mit dem derjenigen Gelehrten deckt, welche sich bisher einer Durchforschung des homiletischen Nachlasses des Cäsarius zugewandt haben, d. h. den Resultaten der Mauriner Coustant und Blancpaint in der Appendix z. Bd. V der Werke Augustin's, Oudin's (Commentarius de script. eccl. I 1339 seqq.), der Verfasser der histoire litt. de la France (III 190 ff.), Fessler's (Institutiones Patrologiae ^{2}II 438 seqq.), Morin's (Mes principes et ma méthode pour la future édition de S. Césaire, Revue

dass Morin im grossen und ganzen mit seiner These das Richtige getroffen hat, wenn auch im einzelnen sie manche Modifikation sich wird gefallen lassen müssen.

Gleich bei der erstmaligen Lektüre der in der Durlacher Sammlung enthaltenen Stücke wurde ich so stark an das erinnert, was ich als cäsarianische Schreib- und Denkart kennen gelernt hatte, dass ich höchlichst überrascht war, diesen Predigten in einer Faustusausgabe zu begegnen. Meine Überraschung steigerte sich, als ich bei 15 NNr. der Sammlung konstatieren konnte, dass sie teils ganz, teils stückweise bereits Gegenstand meiner Untersuchungen gewesen waren, und dass 6 bezw. 11 von ihnen sich mir teils als selbständige, teils als mehr oder weniger selbständige Erzeugnisse des Cäsarius ergeben hatten. [1])

Es wäre mir nun ein Leichtes gewesen, auf Grund des von mir bereits bearbeiteten cäsarianischen Predigtmaterials den Nachweis zu führen, dass die oben genannten Stücke der Durlacher Sammlung mit anderen als unzweifelhaft echt erweisbaren Predigten des Cäsarius die grösste Verwandtschaft aufweisen, somit die Frage, ob die Durlacher Sammlung ein Corpus faustinischer oder cäsarianischer Predigten sei — wenn überhaupt in dieser allgemeinen Form beantwortbar —, nur im letzteren Sinne zu entscheiden sei. Doch so verführerisch mir auch anfangs dies Unternehmen erschien, so habe ich doch davon Abstand genommen, da es mir versagt war, mit einem handschriftlich klargelegten Material zu operieren. Nur für einen verschwindend kleinen Teil der untersuchten Predigten war ich über die handschriftliche Überlieferung orientiert und

Bénédictine, février 1893) und Arnold's (a. a. O. S. 491 ff.). Besonders erfreulich ist es mir aber gewesen, dass Dom Germain Morin, nachdem er freundlichst einen Einblick in meine Studien genommen hatte, meinen Resultaten fast uneingeschränkt zustimmen konnte. Nur betreffs einiger der von mir als zweifelhaft oder als unecht bezeichneten Predigten war sein Urteil ein zuversichtlicheres.

[1]) Sermo 1 = Appendix (zum Bd. V der Werke Augustins) 115 (mit erweitertem Anfang); 3 = App. 210 (ebenfalls mit erweitertem Anfang); 10 = App. 224 (in Durl. 10 ein erweiterter Anfang); 11 = App. 249, 1—4; 12 = App. 110 (mit verkürztem Schluss); 16 = App. 141; 17 = App. 63; 18 = App. 2; 20 = App. 13; 21 = App. 15; 22 = App. 14.

dies wiederum auch nur soweit, als sie sich auf Cäsarius bezog. [1])

So ergab sich mir die Notwendigkeit einen anderen Weg einzuschlagen. Auf Grund folgender Erwägungen, nämlich 1. dass weder die eusebianische noch auch die Durlacher Predigtsammlung, so wie sie uns vorliegen, den Anspruch erheben Corpora faustinischer Predigten zu sein; 2. dass ein sicheres Urteil über eine Reihe von Predigten der Durlacher Sammlung erst möglich erscheint durch Klarlegung dessen, was es um das Corpus Eusebianum im ganzen wie im einzelnen ist, und 3. dass die Durlacher Sammlung, wenn überhaupt, dann mit Cäsarius mehr zu thun hat als mit Faustus —, in Erwägung dieses Dreifachen habe ich bei folgendem Plan meiner Arbeit stehen bleiben zu müssen geglaubt:

1. Untersuchung derjenigen Predigten, die, sei es in Sammlungen, sei es einzeln, unter Faustus' (Faustinus') Namen überliefert sind;

2. Untersuchung des Corpus Eusebianum, sowie derjenigen Predigten, die, ausserhalb dieser Sammlung stehend, ohne handschriftliche Gewähr mit Faustus' Namen in Zusammenhang gebracht worden sind;

3. Untersuchung des homiletischen Nachlasses des Cäsarius v. Arelate;

4. — auf Grund dieser Vorarbeiten — eine abschliessende Untersuchung über die Durlacher Sammlung.

Die erste Aufgabe, die wir uns stellen, ist also eine Untersuchung derjenigen Predigten, die, teils in Sammlungen, teils einzeln überliefert, den Namen Faustus (Faustinus) tragen. Als notwendige Vorbedingung hierfür erscheint eine Prüfung desjenigen, was unter dem sonstigen literarischen Nachlass des Faustus als sichere Grundlage für unsere Untersuchungen dienen kann. Hiervon wird also zunächst zu handeln sein.

[1]) Ich verdanke diese Orientierung der Liebenswürdigkeit Dom Germain Morin's, der mir in bereitwilligster Weise — wofür auch an dieser Stelle ihm mein aufrichtigster Dank gesagt sei — Mitteilungen aus dem reichen Schatz des von ihm gesammelten handschriftlichen Materials über Cäsarius gemacht hat. Meine Anfrage bezog sich auf die bereits oben genannten 16 ersten der von mir untersuchten Predigten. Ihr cäsarianischer Ursprung ist durchgängig in den Handschriften aufs günstigste bezeugt.

Wenn wir im folgenden der Frage näher treten, was unter den unter Faustus' Namen überlieferten Schriften als Grundlage unserer Untersuchungen über den homiletischen Nachlass desselben dienen kann, so gedenken wir nicht all das einer erneuten Prüfung zu unterziehen, was bisher als faustinisches Eigentum gegolten hat. Unter diesem gibt es nicht weniges, worüber heutzutage kein Streit ist, und was als unzweifelhaftes Eigentum des Faustus betrachtet werden darf.

Zu diesem rechne ich 1. die von Gennadius, dem jüngeren Zeitgenossen und Landsmann des Faustus in seinem Werke De viris illustribus [1]) an erster Stelle genannte Schrift De spiritu sancto. [2]) 2. die von Gennadius an zweiter Stelle [3]) genannte Schrift De gratia. [4]) 3. den von Gennadius an vierter Stelle genannten Parvus libellus adversus eos, qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum, in quo et divinis testimoniis et Patrum confirmat sententiis nihil credendum incorporeum praeter Deum = epistula Fausti III in der Engelbrecht'schen Ausgabe. [5]) 4. den von Gennadius an fünfter Stelle [6]) genannten

[1]) Kap. 86 (S. 91) — ich citiere nach der neuesten Ausgabe dieser Schrift von Ernest Cushing Richardson in den „Texten und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Literatur, herausgegeben von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack" XIV, 1 —: Faustus, ex abbate Lerinensis monasterii apud Regium Galliae episcopus factus, vir in Divinis Scripturis satis intentus, ex traditione symboli occassione accepta conposuit librum De spiritu Sancto, in quo ostendit eum iuxta fidem Patrum et consubstantialem et coaeternalem esse Patri et Filio ac plenitudinem Trinitatis ob id etiam Deum.

[2]) P.L. 62, 9 seqq. = Faust.-Eng. p. 102 seqq.

[3]) Vgl. Edidit quoque opus egregium De gratia Dei, qua salvamur, et libero humanae mentis arbitrio, in quo salvamur; in quo opere docet gratiam Dei semper et invitare et praecedere et iuvare voluntatem nostram, et quicquid ipsa libertas arbitrii pro labore pio mercedis acquisierit, non esse proprium meritum, sed gratiae donum.

[4]) P.L. 58, 783 seqq. = Faust.-Eng. p. 3 seqq.

[5]) P.L. 58, 837 seqq. = Faust.-Eng. p. 168 seqq. Vgl. übrigens die Prolegg. p. XIX seqq.

[6]) Vgl.: Est eius epistula in modum libelli Ad diaconum quendam Graecum nomine data, qui a fide catholica discedens ad Nestorianam abiit impietatem. In qua epistula admonet eum credere sanctam Mariam Virginem non hominem purum genuisse, qui postea susceperit divinitatem, sed Deum verum in homine vero.

Brief an den Diaconus Graecus.[1]) 5. den von Avitus von Vienne in einem Schreiben an Gundobald von Burgund [2]) erwähnten Brief an Paulinus von Burdegala.[3]) 6. den Brief an den Presbyter Lucidus.[4]) 7. den Brief an Leontius von Arles, die sogenannte professio fidei Fausti.[5]) 8. vier Briefe an Ruricius von Limoges, nämlich die ep. 8, 10, 11 und 12 der Engelbrecht'schen Ausgabe.[6])

Kontrovers sind bislang die Ansichten der Forscher über folgende Schriften. Es fragt sich, 1. ob wir noch die von Gennadius an dritter Stelle genannte Schrift besitzen, betreffs derer er sagt: legi ejus et adversus Arianos et Macedonianos parvum libellum, in quo coessentialem praedicat trinitatem. Die Frage ist früher verneint worden. Neuerdings gilt die Schrift als noch erhalten. Doch gehen die Meinungen darüber weit auseinander, in welcher Schrift man den parvus libellus zu sehen hat, ob a), so Engelbrecht,[7]) in dem Traktat De ratione fidei [8]) oder b), so Suitbert Bäumer,[9]) im Breviarium fidei adversus Arianos — einer Schrift, die sich auch unter den Werken Leo's I. gedruckt findet,[10]) oder c), so Dom Ferdinand Cabrol,[11]) im Liber testimoniorum fidei contra Donatistas.[12])

[1]) P.L. 58. 853 seqq. = Faust.-Eng. p 200 seqq.

[2]) Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt recensuit Rudolfus Peiper, Berolini 1883, p. 29.

[3]) P.L. 58, 845 seqq. = Faust.-Eng. p. 183 seqq.

[4]) P.L. 53, 681 seqq. = Faust.-Eng. p. 161 seqq.

[5]) P.L. 58, 835 seqq. = dem „Prolog" zu De gratia bei Faust.-Eng. p. 3 seq.; von Johannes Maxentius in seiner Ad epistolam Hormisdae responsio (P.G. 86, 1 col. 93 seqq.) als „praefatio" zu Faustus' Schrift De gratia bezeichnet.

[6]) Näheres über die im Texte unter 1—8 genannten Schriften s. bei Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae II 2 p. 361 seqq. und bei Engelbrecht, Prolegg. XII seqq.

[7]) Vgl. seine Ausführungen in d. Zeitschrift für d. öst. Gymnasien 1890 S. 289 ff. und die Prolegg p. LXII seqq.

[8]) Zum letztenmal herausgegeben von Engelbrecht als Anhang zu seiner Faustusausgabe p. 453 seqq.

[9]) (Mainzer) „Katholik" 1887, Oktober-Heft S. 394 ff.

[10]) P.L. 13, 653 seqq.

[11]) Vgl. seine Ausführungen in d. Pariser Revue des questions historiques v. Januar 1890 S. 232 ff.

[12]) Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata ed. Pitra 1888 p. 147 seqq.

Es fragt sich, 2. ob wir das von Apollinaris Sidonius [1]) als „opus operosissimum, multiplex, acre, sublime, digestum titulis exemplisque congestum, bipartitum sub dialogi schemate sub causarum schemate quadripartitum“ bezeichnete Werk des Faustus a) in dessen Schrift De gratia zu sehen haben — so Engelbrecht [2]) nach dem Vorgange Johann Stilting's, [3]) oder b) in dem Conflictus Arnobii Catholici et Serapionis de Deo trino et uno etc. [4]) — so Suitbert Bäumer. [5]) 3. besteht noch eine Meinungsverschiedenheit betreffs des pseudo-hieronymianischen Traktats De septem ordinibus ecclesiae, [6]) den Dom Germain Morin [7]) für faustinisch hält, Engelbrecht dagegen dem Faustus abspricht. [8]) 4. sind die Ansichten noch geteilt über den Tractatus s. Faustini de symbolo, [9]) der nach dem Urteil Caspari's indirekt faustinischen Ursprungs ist, von Engelbrecht dagegen dem Faustus als direktes Eigentum zugewiesen wird. [10]) Zu den hier unter 1—4 genannten Schriften füge ich als solche, betreffs deren die bisherigen Anschauungen m. E. als irrige zu bezeichnen sind, 5. die beiden Homilien über das Symbol in der Predigtsammlung des Pseudo-Eusebius [11]) (Nr. 9 und 10), die bisher auf Grund der Beweisführungen Caspari's [12]) für faustinisch gehalten worden sind, und 6. die epistula VI und IX des Faustus in der Engelbrecht'schen Ausgabe, jene an den praefectus

[1]) Ep. IX P.L. 58, 624.

[2]) Vgl. Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1890 S. 292 ff.

[3]) AA. SS. Sept. VII p. 699.

[4]) P.L. 53, 239 seqq.

[5]) (Mainzer) „Katholik“ 1887, Oktober-Heft S. 398 ff.

[6]) P.L. 30, 148 seqq.

[7]) Vgl. die Abhandlung Morin's: Hiérarchie et liturgie dans l'église gallicane au Vme siècle d'après un écrit restitué à Fauste de Riez in der Revue Bénédictine vom März 1891.

[8]) Vgl. Patristische Analecten 1892 S. 5 ff.

[9]) Vgl. Caspari, Alte und neue Quellen z. Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 1879, S. 250 ff.

[10]) Vgl. Engelbrecht, Studien über die Schriften des Bischofes von Reji Faustus 1889, S. 39 f.

[11]) M.B.P. Lugd. VI p. 628 seqq.

[12]) Vgl. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen z. Geschichte des Taufsymbols und d. Glaubensregel II, 1869, S. 199 ff.

praetorii Felix von Arles gerichtet und auch von Gennadius ausdrücklich erwähnt,[1]) diese an Ruricius von Limoges.

Bevor wir in eine erneute Prüfung der hier zuletzt unter 1—6 genannten Schriften eintreten, sei zunächst einiges über De gratia, De spiritu sancto und den Brief an Paulinus von Burdegala gesagt, das vielleicht geeignet sein dürfte, die Untersuchung des homiletischen Nachlasses des Faustus in einigem zu fördern.

De gratia.

Es ist schon frühzeitig bemerkt worden[2]) und neuerdings von Engelbrecht[3]) ausführlich dargelegt worden, dass angesichts der Citate, welche Johannes Maxentius in seinem „Ad epistolam Hormisdae responsio" betitelten Traktate[4]) aus Faustus' Schrift De gratia bietet, nicht unbedeutende, ganze Kapitel umfassende Lücken in letzterer statuiert werden müssen. Die in unserem jetzigen Faustustexte fehlenden Citate des Maxentius[5]) über-

[1]) Vgl. a. a. O.: Scripsit postea et Ad Felicem praefectum praetorii et patriciae dignitatis virum, filium Magni consulis iam religiosum, epistulam ad timorem Dei hortatoriam, convenientem personae pleno animo paenitentiam agere disponenti.

[2]) Vgl. Jacob Usserius, Britannicarum ecclesiarum antiquitates, quibus inserta est pestiferae adversus dei gratiam a Pelagio Britanno in ecclesiam inductae haereseos historia (Dublin 1639) S. 433.

[3]) Vgl. Studien etc. S. 5 ff.

[4]) P.G. 86, 1 col. 93 seqq.

[5]) Rursus in capite ejusdem (scil. I) libri XV agens (scil. Faustus) contra eos, qui non generale, sed speciale asserunt donum esse credulitatis, ita inter caetera loquitur: Sed dicis, inquit, quia non omnibus detur, sed donum sit personale credulitas et illis tantum credere suppetat, quibus deus specialiter donavit, ut crederent. Non ita est. Nondum (wohl zu lesen mit Engelbrecht: nam dum) eam Dominus etiam ab incredulis exigit, omnibus eam insertam esse demonstrat. Cui autem etiam ipsa natura (wohl zu lesen mit E.: naturae) lege non suppetat credere, quando et daemones credunt et contremiscunt (l. c. col. 109 seq.)? und: Unde et in libro undecimo (?) per naturalem vigorem absque gratiae adjutorio multos non solum ante adventum Domini, verum etiam et ante legem litterae salvatos atque ad plenam cordis puritatem perfectamque justitiam pervenisse, filios Dei fieri meruisse impudenter et procaciter asseverat (l. c. col. 111).

raschen durch ihren stark pelagianisierenden bezw. antiaugustinischen Charakter. Sollte ihr Fehlen nur durch einen Zufall bedingt sein? Nachstehende Bemerkungen berechtigen vielleicht zu einer anderen Antwort.

Der uns heute vorliegende Text von De gratia ist nicht frei von augustinisierenden Interpolationen.[1]) An drei Stellen ist solches m. E. sicher nachweisbar.

a) I 2 (S. 38, 10 ff.) ist vom verlorenen Sohne die Rede. Die Rückkehr desselben ins Vaterhaus ist dem Verfasser unter anderm ein Beweis für den Satz: vas cordis utriusque rei capax est et, quod in se ante permisit infundi, facile potest prioris propositi mutatione vacuari (38, 1 ff.). Es heisst Z. 8 ff.: epulari et gaudere oportet, quia hic filius meus mortuus fuerat et revixit, perierat et inventus est (Luk. 15, 24. 62). non ergo in natura eius fuerat facta perditio, sed qui recedendi contemptu mortuus fuerat, revixit desiderio revertendi. nam sicut sui criminis est, quod longe pii parentis refugit oculos, ita suae est devotionis, quod per insitum sibi bonum deliberans et adsurgens ad paternos recurrit amplexus. sed gratia, quae pulsaverat peregrinantem, ipsa suscepit revertentem. Das Widerspruchsvolle der Darlegung liegt klar zu Tage. Es bedarf keines Kommentars. Es ist undenkbar, dass Faustus gleichsam in einem Atemzuge die Rückkehr des verlorenen Sohnes das eine Mal auf ein deliberare et adsurgere per insitum sibi bonum und das andere Mal auf eine pulsare der Gnade — man beachte den Ausdruck — zurückgeführt haben sollte.[2]) Dass Faustus

[1]) Gegen Engelbrecht, der in den Prolegg. p. XXXV meint: pro certe habendum est nihil in hoc codice (dem Cod. Parisinus lat. 2166, in welchem allein De gratia uns erhalten ist) esse interpolatum.

[2]) Diese Stelle hat bei Anton Koch (Der heilige Faustus, Bischof von Riez, 1895) in seinen Ausführungen über die nur vermeintlichen Widersprüche in der Anthropologie des Faustus (S. 90 ff.) keine Berücksichtigung gefunden. Dass eine Berufung darauf, dass für Faustus die lex naturae die prima dei gratia sei und er nur eine äusserliche Gnade kenne — zwei Thatsachen, welche sonst die scheinbar vielfältig einander widersprechenden Ausführungen desselben über Gnade und freien Willen durchaus erklärlich werden lassen —, hier nicht angebracht ist, bedarf nur der Erwähnung.

den Satz sed gratia — revertentem nicht geschrieben haben kann, wird dadurch bewährt, dass nicht nur nirgends als nur an unserer Stelle sich bei ihm ein pulsat gratia findet, sondern letztere Phrase auch einem desbezüglichen konstanten Sprachgebrauch desselben widerspricht. Subjekt des pulsare ist bei ihm nie Gott, sondern nur der Mensch. Er gebraucht es — bis auf eine Ausnahme — nur in dem in der Grundstelle Matth. 7, 7 (Luk. 11, 10) vorliegenden Sinne.[1]) Ganz analog liegen die Dinge

b) im Passus 84, 8 ff. Es heisst hier: Et in centurione Cornelio, quia praecessit voluntas gratiam, ideo praevenit et gratia regenerationem. nihil hic, ut opinor, redolet praesumptionis, cum et hoc ipsum incessabiliter asseram, quod deo ipsam debeam voluntatem, praesertim cum in omnibus eius motibus ad opus gratiae referam vel inchoationis initia vel consummationis extrema. Der letzte Satz hebt den vorhergehenden auf. Denn wenn bei allen Willensbewegungen selbst die ersten Anfänge derselben ein W e r k der Gnade sind, was doch nur heissen kann: durch letztere gewirkt sind, so hat es keinen Sinn, noch von einem praecedit voluntas gratiam zu reden. Denn ein anderes ist es, ob ich den Willen als schöpfungsmässig gegebenes Vermögen oder die einzelnen Willensakte auf die Gnade zurückführe. Woher wiederum diese widerspruchsvollen Darlegungen? An ein mehr oder weniger bewusstes Streben des Faustus zu denken, seinen pelagianisierenden Ausführungen ein — dass ich so sage — augustinisches Mäntelchen umzuhängen, scheint mir wenig angebracht. Im Zeitalter des Faustus ist — man erinnere sich der beiden semipelagianischen Synoden von Arles und Lyon, sowie dessen, dass Faustus' Schrift De gratia die dogmatische Vertretung der auf diesen Synoden ausgesprochenen Anschauungen sein will — der Semipelagianismus in Gallien herrschend und kirchlich sanktioniert gewesen. So bleibt auch hier nur die Annahme, dass praesertim cum — extrema Interpolation ist. Eine Stütze findet diese Annahme durch das ungelenke praesertim cum,

[1]) Vgl. 16, 9; 31, 22; 65, 16; 91, 23. 25; 216, 21; 188,2 (pulsatus vivac germanorum recordatione).

nachdem unmittelbar ein cum quod voraufgegangen, sowie durch den Umstand, dass auch hier wiederum uns ein Wort begegnet, nämlich inchoatio, das sich sonst bei Faustus nirgends findet. Weniger dezidiert äussere ich mich über die beiden folgenden Stellen.

c) 38, 16 heisst es, in unmittelbarem Anschluss an die unter a) behandelte Stelle: recedat hinc originalis definitio vel fatalis. ecce mortuus vivificatur et perditus invenitur, sicut et mulier evangelica, quae amissam in domo dragmam, id est rem vel cuiuscumque muneris vel salutis lucerna inquirit accensa et ad gratiae oleum adponit studium suum et cum dei adiutorio iungit se requirentis intentio ac sic, quod intus perdiderat, intus invenit. Der Satz et ad gratiae oleum — intentio tritt gänzlich aus dem Rahmen des vom Verfasser Intendierten heraus. Denn man beachte, dass die Ausführungen begonnen hatten mit dem schon oben unter a) citierten vas ergo cordis utriusque rei capax est et, quod in se ante permisit infundi, facile potest prioris propositi mutatione evacuari, und dass der Verfasser nach intus invenit, gleichsam zusammenfassend, sagt: Si quando ergo homo ex bono malus vel ex malo bonus effici arbitrio mentis adnititur, voluntas quae libera est a deo data, corrigitur, non vis praedestinationis operatur. Der Gedanke an eine Interpolation legt sich hier um so näher, als die Anknüpfung des ad gratiae oleum etc. durch et nur als ungeschickt bezeichnet werden kann. Denn da das ad gratiae oleum — intentio doch offenbar nur eine Explikation des bereits in lucerna accensa liegenden Gedankens sein soll, so hätte es mit id est angeknüpft werden sollen und nicht mit et. Letzteres macht das ad gratiae oleum etc. zu einem neuen Moment neben accensa inquirit lucerna, was es doch bei der klar zu Tage liegenden Intention des Interpolators gar nicht sein soll.

d) 83, 29 ff. lesen wir: Ne in hoc quidem videbor incautus, si profitear, quod aliquotiens in dispositionibus nostris non quidem in vitae nostrae primordiis, sed dumtaxat in mediis gratias speciales et ex accedenti largitate venientes voluntas nostra deo ita ordinante praecedat. Hier fällt das deo ita ordinante auf. Nehmen wir es mit dieser Formel ernst, so erweist sich, selbst wenn wir sie im schwächsten Sinne, etwa = weil

es Gott so kommen lässt, gebraucht sein lassen, das vom Verfasser doch eben behauptete praecedere der voluntas als blosser Schein. Im Grunde bleibt es doch die Gnade — und diese zwar nicht im Sinne der Naturausstattung des Menschen, sondern eines thätigen Verhaltens Gottes —, die den Anfang macht. Zudem, steht dem Verfasser fest, dass das Vorhergehen des Willens auf einer ordinatio Gottes beruht, wie kommt er dann darauf, seine Anschauung vor dem Vorwurf einer incautela sicherzustellen? Und schliesslich, gebraucht der Verfasser das deo ita ordinante bloss rein mechanisch, — müsste man da nicht erwarten, dass es sich bei dieser Formel oder doch wenigstens bei diesem Verbum um etwas ihm Geläufiges handelt? Doch dem ist nicht so. Die Formel deo (ita) ordinante fehlt bei ihm gänzlich und das Verbum ordinare gebraucht er, obwohl es 11 mal bei ihm sich findet, nur 1 mal in einem dem hier vorliegenden ähnlichen Sinne. [1])

Steht angesichts der eben behandelten Stellen fest, dass unser Faustustext nicht frei ist von augustinisierenden Interpolationen, so dürfte die Annahme nicht weniges für sich haben, dass die eingangs genannten Lücken ihr Vorhandensein nicht einem blossen Zufall verdanken, sondern dem bewussten Vorgehen eines für Faustus interessierten Unbekannten. Weiter ergibt sich uns aber auch das Recht, ein Eingreifen des Interpolators auch dort zu statuieren, wo wiederum durch gewisse augustinisierende Formeln die Einheitlichkeit der Darlegungen eine mehr oder weniger starke Einbusse erfahren hat. Hierzu möchte ich

1. das cooperante gratia 33, 24 und 2. das cooperante adiutorio 95, 4 rechnen. Beide Formeln finden sich in einer

[1]) Vgl. einerseits hanc itaque parvulorum interfectionem (es handelt sich um den bethlehemitischen Kindermord!) non dispositio dei, sed impietas ordinavit inimici 65, 6 und anderseits ad ordinanda ea, quae conlatione publica doctissime protulistis 3,11; ordinare (= bestellen) domum suam 62, 26; per quem (scil. hominem) mundus ordinetur, possideatur, ornetur 93, 12; sapientiae (sit) ordinare (hominem) prudentem 94, 7; ordinare (hominem) ratione perfectum 94, 27; episcopos ordinare (= „ordinieren") 123, 8; ordinare gradibus — distinguere nominibus 169, 13; ordinatus et compunctus sermo 201, 6; ordinatus (inordinatus) — iustus (iniustus) 43, 10; ordinatissimum et sapientia dei dignissimum quid iudicare 91, 12.

völlig fremden Umgebung. Sie sind nicht nur entbehrlich, sondern sogar auch störend. Bei 95, 4 tritt dies in offenkundigster Weise zu Tage.[1]) Aber auch bei 33, 24 liegen die Dinge nicht anders. Denn hier ergibt das gratia cooperante, mag man den Abl. absol. so oder anders auflösen, den wie an sich sonderbaren, so durch den Kontext in keinerlei Weise motivierten Gedanken, dass das Ererben des Himmelreichs irgendwie daran geknüpft ist, dass die Bemühungen des Menschen gratia cooperante erfolgen.[2]) Gestützt wird die Annahme einer hier stattgehabten Interpolation durch den Umstand, dass das gratia bezw. adiutorio cooperante nur hier allein bei Faustus sich formelhaft verwandt findet, während für die drei übrigen Stellen (124, 7; 134, 11; 219, 1), wo das cooperari Bestandteil eines Abl. absol. ist, ein durchaus kontextmässiger Gebrauch desselben statuiert werden muss.[3])

3. 22, 18 ff. lesen wir: Prima itaque vocatio conpendia

[1]) Vgl. Hunc ergo (scil. hominem) — es handelt sich hier um Erwägungen der als „Assistentinnen" Gottes bei der Erschaffung des Menschen gedachten 4 virtutes dei, nämlich der potentia, bonitas, sapientia und iustitia — conditione subditum, discretione liberum, ratione perfectum ita ordinare nos aequum est sub potestate permissa et lege proposita, ut custodia praecepti aditus et causa sit praemii. nam si mali copiam ac licentiam non habuerit, boni gloriam non habebit. si iuxta benivolentiam nostram non etiam suo studio vel labore praedicabilem tenuerit sanitatem, non erit innocentia, sed inertia, et praeterea praemium perit, ubi meritum non praecedit. bona nostra non potest servare, qui nescit adquirere. nisi fuerit oboedientiae praemissa devotio, gratiae vilescit oblatio. simulque verecundia remunerantis est, si honoretur otiosus, si remuneretur ignavus. quin potius c o o p e r a n t e a d i u t o r i o etiam suo opere fiat dignus et cum bona conscientia sit beatus. Nam nisi fuerit tribuentis iusta liberalitas, non erit accipientis perfecta felicitas, et nisi prius explorata fuerit inquirentis aviditas, in quo iocundabitur benignitas largientis? (94, 26 ff.)

[2]) Vgl. Intellege contrario te spiritu adversus sanctum spiritum loqui, qui legis et prophetarum sacramenta, qui evangelicae veritatis oracula mundo in adiutorium dedit et praecepta divina per laboriosae servitutis officia g r a t i a c o o p e r a n t e servantibus regnum caeleste promisit (33, 21 ff.).

[3]) Ist gr. coop. Interpolation, so erledigt sich auch das von R. Seeberg (Dogmengeschichte I, 1895, S. 319 Anm. 1) auf Grund unserer Stelle gegen die Richtigkeit der Beobachtung geäusserte Bedenken, dass Faustus nur eine äusserliche Gnade kenne und unter letzterer lediglich die Predigt, den Trost, die Drohungen und Verheissungen der Schrift verstehe.

fidei requirit a nobis, sequentis vero temporis gratia redemptis ablutis innovatis sedulitatem operis et curam laboriosae servitutis indicit, ut quod sine labore accepimus opitulante adiutorio cum labore servemus apostolo commonente: videte, inquit, ne in vacuum gratiam dei recipiatis. Wie unmotiviert und störend das opitulante adiutorio ist, wird klar, wenn wir a) den Gegensatz sine labore — cum labore beachten, b) dass das opitulante adiutorio — man beachte den Sinn der Formel — mit sine labore verbunden, wozu es doch der Stellung nach zu gehören scheint, sinnwidrig ist; c) dass diese Formel — trotz ihrer Stellung — mit cum labore verbunden das adiutorium, um es drastisch auszudrücken, zu seinem Gegenteil macht; d) dass das Verbum opitulari sich nur hier bei Faustus findet, sonst nirgends.

In ähnlicher Weise, wie die eben behandelten Formeln, sind m. E. auch die folgenden zu beurteilen, so 4. comitante gratia 18, 23;[1]) 5. per adiutorii patrocinium 25, 7;[2]) 6. divina cooperatione 36, 21;[3]) 7. gratia iuvante 39, 2;[4]) 8. operante gratia 47, 13.[5])

Den Schluss unserer Bemerkungen über Faustus' Hauptschrift mögen einige textkritische Notizen bilden, in denen ich teils Stellung zu nehmen suche zu einer Reihe bisher noch kontrovers scheinenden Lesarten, teils Eigenes biete, das vielleicht geeignet sein dürfte, eine Diskussion über die eine oder andere Stelle anzuregen. Ich beginne mit letzterem.

[1]) Man beachte das Gerundiv gerenda sunt, sowie weiter, dass dies die einzige Stelle ist, wo sich das Verbum comitari bei Faustus findet.

[2]) Beachte die Zusammenstellung cum magno labore ac sudore per adiutorii patrocinium und das mit letzterem unmittelbar verbundene Gerundiv repetenda sunt.

[3]) Beachte den Abl. instrumenti und das voraufgegangene invigilandum est.

[4]) Beachte das Si quando ergo homo ex bono malus vel ex malo bonus effici arbitrio mentis adnititur, voluntas quae libera, est a deo data, corrigitur, non vis praedestinationis operatur 38, 22 ff., sowie dass dies die einzige Stelle bei Faustus ist, in der sich sowohl die Formel iuvante gratia, als auch das Verbum iuvare findet.

[5]) Beachte die zeitliche Inkongruenz zwischen operante und ablutus, sowie das voraufgegangene in trinitatis nomine regenerato tantum per se virtus ipsa mysterii conferat, ut etc. (47, 11 f.).

A. 1) 9, 18 ist id vor est zu streichen und hinter malum ein Semikolon oder ein Punkt zu setzen. Durch das id est wird nämlich das, was erst bewiesen werden soll, als bereits bewiesen vorweggenommen und so die Folgerung: non est ordo naturae sed poena sententiae zu einer kraftlosen Wiederholung dessen, was in peregrinum et adventicium malum bereits gelegen war.

2) 19, 6 ist nunc in non zu ändern. Das nunc ist sinnlos, da es dem Verfasser gerade darauf ankommt, seinen Gegnern zu beweisen, dass eine Berufung auf die in der Schrift angeblich vertretene Anschauung von einer Alleinwirksamkeit der Gnade unter gänzlicher Beiseitestellung der Werke auf einem Missverstehen der Schrift bezw. dem Unvermögen beruht, zwischen Werken und Werken zu unterscheiden, d. h. zwischen dem, was einst dem Juden und was nun dem Christen als Forderung gegenübertritt.

3) 29, 24 ist nach ipse ein non solum einzuschalten. Es ist unentbehrlich.

4) 32, 7 ist weder mit dem Herausgeber per se ferat, noch mit Petschenig[1]) perferat, noch auch mit dem Kodex perseverat zu lesen, sondern prae se ferat (= an sich oder zur Schau tragen). Keine von den bisherigen Lesarten ergibt einen rechten Sinn. Inwiefern per se einen sehr passenden Gegensatz zu dem voraufgehenden per opera misericordiae atque iustitiae bilden soll,[2]) verstehe ich nicht. Durch Werke der Barmherzigkeit Sorge für seine (Seelen-) Wunden und letztere „durch sich“ tragen (geduldig ertragen?) kann schlechterdings nicht als Gegensatz gedacht werden.

5) 40, 23 ist statt novis : novi zu lesen. Die Bezeichnung der Schriften des N. T. als novi libri evangelici et apostolici ist so auffällig und ungeschickt, dass die Korrektur von novis in novi unerlässlich wird. Novis ist eine durch das unmittelbar voraufgehende libris nur zu begreifliche Korrektur des Abschreibers und die Ellipse von testamenti angesichts des voraufgegangenen Satzes — et plura similia sunt in eloquiis veteris

[1]) Wochenschrift f. klass. Philologie v. 23. Dez. 1891, S. 1423 ff.

[2]) So Engelbrecht in den „Patristischen Analecten“ 1892, S. 88.

testamenti, quae omnia ipsam specialiter constringunt et convincunt voluntatem (in libris etiam novis evangelicis et apostolicis etc.) — mit keiner Schwierigkeit behaftet. Hinter novi wäre übrigens der Deutlichkeit halber ein Komma zu setzen.

6) 47, 25 ist vor oder nach causa ein non ausgefallen. Dem Verfasser kommt es ja darauf an, das Geschick der getauften Kinder, die später in mortis praecipitia demerguntur, zu verstehen. Steht aber die Thatsache bereits fest, dass causa perditionis die culpa incredulitatis est, so ist das, was eine Schwierigkeit bedeuten soll, keine Schwierigkeit mehr. Der Unglaube ist es, welcher viele von denen, die einst getauft und in der Taufe wiedergeboren wurden, dem Verderben anheimfallen lässt. Nehmen wir letzteres nicht an, so hätte Augustin bezw. der Prädestinatianismus, der aber gerade zurückgewiesen werden soll, recht.

7) 47, 27 ist pervigilia in privilegia zu ändern. Pervigilia ergibt schlechterdings keinen Sinn. Wenn der Herausgeber die Phrase pervigilia fidei integra in den Index aufgenommen hat, so geschah es wohl nur, um ein Unikum zu registrieren. Privilegia statt pervigilia ergibt nicht nur nicht einen trefflichen Sinn, sondern wird als ursprüngliche Lesart auch durch einen desbezüglichen Sprachgebrauch des Faustus bewährt.[1])

8) 56, 21 ist nach sed ein et zu ergänzen. Es ist unentbehrlich.

9) 68, 22 ist statt sanitatis : sanantis und 68, 25 statt sanare : sanari zu lesen. Dies ist durch den Kontext unabweislich gefordert.

10) 71, 30 ist statt Iudaeae arrogantia : Iudaea arrogantia zu lesen, analog dem fides gentilis 72, 1.

11) 73, 6 ist statt gratiae : gratia zu lesen. Dies ist, ganz abgesehen von dem angesichts des Kontextes unklaren und konfusen operibus gratiae, schon durch den deutlich als vom Verfasser beabsichtigt erkennbaren Parallelismus der beiden in Frage kommenden Sätze gefordert bezw. durch den

[1]) Vgl. privilegium libertatis arbitrii (8, 27), inmortalitatis (14, 13), iustitiae (27, 23), verbi (103, 11), communis potentiae (117, 16), deitatis (128, 12), maiestatis (139, 10; 180, 17); vgl. auch 76, 21; 132, 7; 137, 15.

Umstand, dass nur so sich ein deutlicher Gegensatz gewinnen lässt: sine operibus gratiâ salvari — cum operibus prohibente naturali nexu ianua salutis excludi.

12) 78, 30 ist zu lesen rationem sapientia, perennitatem aeternitas. Es ist undenkbar, dass Faustus geschrieben haben sollte: ratio sapientiam, perennitas aeternitatem. Wenn die 4 hier genannten Eigenschaften auf Gott und den Menschen verteilt werden sollen, so kann doch kein Zweifel sein, dass aeternitas und sapientia auf seiten Gottes und ratio und perennitas auf seiten des Menschen zu stehen zu kommen hätten. Die Richtigkeit der hier proponierten Emendation wird bewährt dadurch, dass 1. in dem unmittelbar folgenden Satze (de imagine etc.) nicht so sehr die sapientia als vielmehr die ratio durch das intellegit, rectum sapit und discriminat wieder aufgenommen wird und dass 2. 93, 17 ff. von der sapientia Gottes ausgesagt wird, dass sie den Menschen mit dem sensus rationis et discretionis ausgerüstet habe.

13) 80, 27 ist nach tribuisset eine Lücke zu statuieren. Dem Vordersatze nisi ei aliquid proprium, unde posset placere, tribuisset, fehlt, wie das unmittelbar vorhergehende nisi voluntaria devotione et intentione quaereretur, remunerationem homini non deferret beweist, der Nachsatz. Der jetzt fehlende Nachsatz enthielt etwa ein obsequium oder opera non requireret.

14) 88, 6 ist statt natus : nutus zu lesen. Natus ist an dieser Stelle unmotiviert, ja sinnlos. Vergleichen liesse sich zu nutus : oculos ad tremendi iudicis nutum adtollere 216, 8; non nutu iubentis, sed affectu supplicantis quem invitare ad vitam 56, 16; quid de nutu et inpulsu praescientiae incipit 62, 17; pro potestatis nutu quem derelinquere ad perditionem 72, 12.

Ich wende mich zur Besprechung einiger Stellen, betreffs derer mir die Diskussion bisher noch nicht abgeschlossen erscheint.

B. 1) 13, 9 ist mit dem λ-Rezensenten der Engelbrecht'schen Faustusausgabe [1]) gegen den Herausgeber natam statt natum (so der Kodex) zu lesen. Denn konstruieren wir im bisherigen Texte so, wie Engelbrecht will, d. h. fassen wir natum als

[1]) Theol. Literaturblatt vom 29. April 1892, S. 195 ff.

Part. gen. masc. (scil. hominem) und als Subjektsakkusativ, causam dagegen als Praedikatsakkusativ, so hätten wir angesichts des Kontextes [1]) in dem Satze agnosce — voluptatis die denkbar ungeschickteste Antwort auf die Frage: woher die Erbsünde? Denn soll die Lesart natum überhaupt einen Sinn ergeben, so kann die Sache vom Verfasser nur so gedacht sein, dass der de oblectamento conceptionis etc. geborene Mensch insofern Ursache der Erbsünde ist, als er infolge eben dieses Umstandes, dass er de oblectamento conceptionis etc. geboren ist, eine sündige Beschaffenheit an sich trägt und letztere auf demselben Wege, wie er zu ihr gekommen, auf seine Nachkommen weitervererbt. Es bedarf also der Supplierung zweier für die Beantwortung der Frage unentbehrlicher Gedanken, wenn dem natum ein Sinn abgewonnen werden soll. Da nun aber weder der eine noch auch der andere Gedanke unmittelbar in dem uns beschäftigenden Satze gegeben ist, vielmehr erst auf Grund des Kontextes als eventuelle Meinung des Verfassers erschlossen werden kann, und da zweitens nicht anzunehmen ist, dass der Verfasser seinem Gedanken die vorliegende Form gab, um seinen Lesern eine kleine Denkaufgabe zu stellen, so wird statt natum unzweifelhaft natam, weil alle Schwierigkeiten auf dem einfachsten Wege lösend, zu lesen sein.

2) Zu der durchaus ansprechenden Korrektur Petschenig's von una in vana (7, 3) vgl. pro curiosa vanitate qua re delectari 192, 3 und evacuavit veri fidem, qui veritati miscuit vanitatem 51, 27.

3) 7, 5 ist das vom Herausgeber eingeschaltete et mit Zycha [2]) zu streichen. Das so entstehende, angeblich unerträgliche Asyndeton (so Engelbrecht) beseitigt sich, wenn man hinter sanitatem einen Punkt setzt.

[1]) Vgl. Unde autem veniat nexus iste, qui posteros trahit, si requiras: sine dubio per incentivum maledictae generationis ardorem et per inlecebrosum utriusque parentis amplexum. nam cum illum solum videas ab originali immunem esse contagione, qui non carne, sed spiritu, nec erubescenda passione, sed stupenda benedictione conceptus est, agnosce causam mali originalis de oblectamento natum conceptionis et de vitio voluptatis 13, 1 ff.

[2]) Berliner philolog. Wochenschrift v. 27. Febr. 1892, S. 275 f.

4) 14, 28 liegt kein Grund vor, das handschriftliche convenit in conveniet zu ändern. Unbeachtet ist aber, soviel ich sehe, bisher geblieben, dass der Text hier unzweifelhaft nicht intakt ist. Trotz des istud—hoc und trotz des deutlich beabsichtigten Gegensatzes fehlt die Möglichkeit, das im Vorhergehenden Gesagte auf das istud und hoc zu verteilen.

5) 31, 28 ist mit dem Herausgeber das handschriftliche exterioris als das einzig mögliche beizubehalten.

6) 31, 29 proponiert Petschenig richtig, statt curae : curare zu lesen. Zu vergleichen wäre ausser dem bereits angezogenen nemo curam laboribus ferat (32, 6) das charakteristischere qui peccaturi erat maculas curaturus 77, 15.

7) 36, 29 ist mit dem Herausgeber gegen Petschenig in primo Regum zu lesen.

8) 50, 21 ist mit Petschenig gegen Jülicher[1]) und den Herausgeber (Prolegg. LXXV) statt captae oder captivae civitatis populum das handschriftliche captivitatis populum festzuhalten. Eine Verbindung wie „Volk der Gefangenschaft" sollte bei einem Kirchenschriftsteller nicht auffallen.

9) 54, 7 ist das handschriftliche et gegen das est oder erit des Herausgebers beizubehalten. Es ist durchaus am Platze und keineswegs unverständlich, wie Engelbrecht meint, — letzteres aber allerdings nur dann, wenn man cordis sowohl als propriae voluntatis von crimen abhängig sein lässt. Die dadurch entstehende Ellipse von est dürfte gegen diese Konstruktion kein Argument ergeben.

10) 60, 5 ist gegen Petschenig, der mit den bisherigen Ausgaben perurget et abire compellit lesen will (die Handschrift hat: perurget et abire perurget compellit), das abire perurget et compellit des Herausgebers, weil mit dem unmittelbar vorhergehenden festinus am ungezwungensten vereinbar, vorzuziehen.

11) 80, 5 proponiert Petschenig statt des handschriftlichen sed: Seth zu schreiben. Eine ungemein glückliche Emendation! Inwiefern durch diese Änderung Sinn und Konstruktion unverständlich werden (so Engelbrecht), während durch Einschal-

[1]) Theol. Literaturzeitung Nr. 5 1892, S. 130 f.

tung eines dei nach sed alles klar werde — Abel werde infolge der Ähnlichkeit seines Charakters und seiner Thaten als Sinnbild Gottes (Christi) verwandt, er heisse also in locum dei substitutus —, ist mir schlechterdings unverständlich. Nicht auf Abel passt das Gesagte, sondern nur auf Seth, der ja gerade ein Ersatz für Abel sein sollte. Und ebenso stimmt auch dieses, dass seine posteri : filii dei genannt wurden, nur zu ihm und nicht zu Abel. Doch die Sache ist zu klar, um noch weiterer Erörterungen zu bedürfen.

Der Brief an Paulinus von Burdegala.

In der bereits oben erwähnten epistula Aviti ad Gundobadum heisst es in betreff unseres Briefes: Et quia legistis consulenti cuidam Paulino Burdegalensi ab episcopo supradicti nominis (scil. Fausto) fuisse responsum: cuius temporibus Paulinus quidam (deus viderit, utrum is, quem memoratis, tamen Burdegalensis) non pauca stilo catholico et inreprehensibili fide conscripsit: praefati haeretici mentionem idcirco praemisi, ne Manichaei ipsius Fausti opus infaustum citeriorem hunc, quem etiam gloria vestra noverat, ortu Britannum habitaculo Reiensem, titulo nominis accusaret.

Avitus von Vienne sieht also den Verfasser unseres Briefes in Faustus (von Mileve), dem älteren Zeitgenossen Augustin's. Was ihn zu dieser Ansicht veranlasst hat, lässt sich schwer sagen. Das eine steht jedoch fest, dass Faustus von Mileve mit diesem Brief nichts zu thun hat. Letzterer hat unsern Rejenser unzweifelhaft zum Verfasser. Dies ist durch folgendes gegeben.

1) kann von dem Manichäer Faustus als Verfasser des Briefes nicht die Rede sein, weil sich im Briefe dreimal Entlehnungen aus Cassian's Kollationen finden, so 183, 16 vgl. coll. IV 9, 1; 189, 4 vgl. coll. XVIII 16, 2; 191, 16 vgl. coll. IV 19.[1]) Cassian hat aber die ersten 10 Bücher seiner

[1]) Vgl. Petschenig bei Engelbrecht, Patristische Analekten 1892, S. 96.

Kollationen ca. 420 beendet, die übrigen 14 im Laufe der 20er Jahre.[1]) Faustus von Mileve aber, gegen welchen Augustin etwa ums Jahr 400 seine libri XXIII contra Faustum Manichaeum schrieb,[2]) hat schon vor der Abfassung bezw. Veröffentlichung dieser augustinischen Schrift nicht mehr zu den Lebenden gehört. Im Eingang seiner eben genannten Schrift (cap. 1) spricht Augustin von ihm wie von einem bereits Gestorbenen.[3]) Die Art und Weise übrigens, wie Augustin hier seiner gedenkt, lässt das „Faustus episcopus“ des Avitus in sehr zweifelhaftem Lichte dastehen.

2) ist die Autorschaft des Faustus von Reji für unseren Brief, ganz abgesehen davon, dass er zusammen mit anderen Briefen desselben handschriftlich überliefert ist, schon durch seine grosse inhaltliche und formale Verwandtschaft mit De gratia und De spiritu sancto gegeben. Ich stelle die in Frage kommenden Stellen — ich komme auf sie in einem anderen Zusammenhange noch einmal zurück, daher die Ausführlichkeit — der besseren Übersicht halber einander gegenüber.

Ep. V (185, 19 ff.).	De gratia (20, 15 ff.).
Apostolus Paulus de cuius pectore quasi de templo suo dominus loquebatur, numquid solam fidem sibi iudicavit ad superanda mundi mala posse conpetere ita dicens: castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicavero, ipse reprobus efficiar? ecce per vitia corporis reprobus fieri metuit, iam probatus per mortifera carnalium contagia passionum vas contume-	Sed et alio loco dicit apostolus: castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. ecce beatus apostolus iam Christo adquisitus, iam vas electionis effectus nequaquam sub nomine praedestinationis et gratiae otio manus relaxat, sed cum dei beneficiis conatus suos iungit et dicit: castigo corpus meum et in servitutem redigo. ecce iam

[1]) Vgl. Fessler-Jungmann, a. a. O. II, 2 p. 297.

[2]) P.L. 42, 207 seqq.

[3]) Vgl. Faustus quidem fuit gente Afer civitate Milevitanus . . . Noveram ipse hominem, quemadmodum eum commemoravi (nämlich in den Confess. lib. V cap. 3 und 6).

liae fieri pertimescit, qui iam vas electionis effectus est.

partis dexterae miles est, et vide, quomodo periclitari metuit iam probatus, quomodo reprobari pertimescit electus. Iam victoriam in manibus habet et necdum arma deponit, iam perductus est ad triumphum et adhuc militiae pertimescit eventum.

Im einzelnen liesse sich zum Citat aus Ep. 5 noch folgendes vergleichen: 1. de cuius pectore quasi de templo suo dominus loquebatur vgl. et ideo (sp. sanctus) per Esaiam prophetam velut de templo suo loquitur 105, 22 f.; 2. numquid vgl. 24, 2. 7; 33, 29; 34, 4; 35, 11. 20; 50, 26. 27; 52, 2; 63, 21; 64, 13; 94, 23; 104, 8; 116, 11. 13. 19. 27; 144, 16; 175, 17. 19; 176, 1; 185, 20; 194, 9; 3. iudicabit (= urteilen, im Sinne von „der Meinung sein“) vgl. 4, 11; 16, 9. 28; 23, 17; 33, 28; 51, 17; 55, 11; 63, 26; 64, 18; 76, 19; 77, 25; 91, 12; 108, 8; 116, 9; 118, 5; 4. conpetere (= suppetere)] vgl. 21, 27; 88, 27; 90, 22; 93, 30. 31; 152, 21; 154, 18; 180, 16; 188, 20; 5. iudicavit ... ita dicens vgl. zu dieser Citationsformel 18, 15; 37, 27; 40, 12; 42, 23; 66, 24; 67, 24; 81, 21; 90, 1; 105, 9; 112, 25; 136, 9. 25; 138, 8; 147, 26; vgl. dieselbe Citateinführung, jedoch ohne ita, 9, 13; 18, 27; 20, 3; 27, 17; 40, 4; 45, 5. 21; 54, 28; 70, 19; 82, 1; 89, 12; 102, 20; 107, 5; 111, 12; 112, 1; 113, 25; 122, 1; 123, 3; 125, 10; 127, 19. 6. ecce vgl. 15, 16; 20, 17. 21; 23, 24; 32, 7; 37, 15; 38, 16; 39, 16. 22; 43, 3; 59, 6; 66, 25; 68, 4; 69, 3. 18 etc.; 109, 5. 19; 110, 7; 136, 24; 142, 11 etc.; 169, 21. 26; 170, 4; 176, 17; 185, 24; 188, 7; 192, 14; 219, 3; 7. per mortifera carnalium contagia passionum. Beachte die Stellung (abab). Vgl. diversa carnalium blandimenta vitiorum 25, 1. 8. contagia vgl. contagio 13, 6; 9. mortifera vgl. m. erroris malum 28, 10; m. iactantiae praesumptio 51, 25; 10. carnalium vgl. c. concupiscentia 9, 26; c. vitia 25, 1 [c. suavitates 197, 11; c. affectiones 199, 16; c. oblectamenta 214, 9]; 11. passionum vgl. erubescenda passio 13, 7; obscoena p. 14, 14; passioni succumbere 35, 5; p. re-

luctari 62, 14 [passiones occultae 198, 11; passiones ille quinque sensuum 213, 17].

Denselben Charakter — freie Reproduktion der gleichen Gedanken und dabei ausgesprochen faustinisches Kolorit — tragen auch die folgenden Parallelen.

Ep. V (192, 8 ff.).

Quae homini non insita per naturam, sed ita sunt adiuncta per gratiam, ut separari possint desidia intercedente per culpam; und (193, 16 ff.): homo vero duplex intellegi potest, qui vivens et iustus et sapiens dici potest, vita autem et iustitia et sapientia dici non potest, quia ita his induitur, ut aliquotiens exuatur.

De gratia (79, 20 ff.).

Errant ergo, qui iustitiam reliquasque virtutes animae putant esse substantiam . . . manifeste enim inveniuntur adposita, dum culpis intervenientibus exuuntur; und (79, 17 ff.): et ideo iuxta hanc rationem magis duplex status hominis apparet, cui haec ita inseruntur, ut separentur saepius et auferantur.

Ep. V (193, 10 ff.).

Quod autem . . . sermo tuus de poeta mutuatus ignem animae simplicis aestimavit, de sola hoc divinitatis substantia dici convenit, cui nihil adpositum, nihil a superiore conlatum, nihil constat adiunctum. iustus pariter et iustitia, vivens et vita, sapiens atque sapientia est, virtus et origo virtutum. in principalibus enim bonis suis hoc est ipse quod possidet. homo vero duplex intellegi potest, qui vivens et iustus et sapiens dici potest, vita autem et iustitia et sapientia dici non potest, quia ita his induitur,

De gratia (79, 2 ff.).

Et cum deus bonitas, misericordia, patientia atque iustitia sit, quanto quisque magis iustus ac patiens invenitur, tanto magis deo similis adprobatur, cuius utique similitudo non in vultibus, sed in virtutibus possidetur. et propterea de deo dicitur: subtilis, simplex, sincerus. simplex utique, quia nihil illi extrinsecus adiectitium, nihil aliunde conlatum, sed in illo virtus, essentia atque substantia est. ac sic deus quod habet est, homo vero haec dona, nisi acceperit, non habet. cum ergo deus iustus ac iusti-

ut aliquotiens exuatur. quod homini datum est, deo insitum est. homo verbi gratia deauratus est, deus aurum est, in quo hoc est potentia et gratia quod natura. (Vgl. auch ep. 8, S. 208, 19 ff.)

titia, misericors et misericordia, pius et pietas sit, homo iustus esse potest, iustitia esse non potest, misericors esse potest, misericordia esse non potest, pius esse potest, pietas esse non potest, quia non naturaliter habet ista, sed largiter. verbi gratia ille aurum est, homo vero deauratum vas videri potest, et in homine gratia est, quod in deo natura est, et in hoc creatum est, quod in illo probatur ingenitum. et ideo iuxta hanc rationem magis duplex status hominis apparet, cui haec ita inseruntur, ut separentur saepius et auferantur.

Ep. V (189, 24 ff.).

Sciendum ergo est, quia ideo mors ad animam non pervenit, quia in eam dominus imaginem suam et similitudinem conlocavit. nam sicut deus inmortalis, misericors, iustus, patiens est, ita harum dona virtutum in faciem nostri interioris infundit, ut, quanto quisque magis patiens, magis iustus, magis misericors existeret, tanto magis divinae participationis munere praeditus appareret, sicut apostolus dicit: in interiore homine habitare Christum per fidem.

De gratia (78, 30 ff.).

De imagine dei est, quod (homo) intellegit, quod rectum sapit, quod inter malum et bonum iudicio examinante discriminat. et cum deus bonitas, misericordia, patientia atque iustitia sit, quanto quisque magis iustus ac patiens invenitur, tanto magis deo similis adprobatur, cuius utique similitudo non in vultibus sed in virtutibus possidetur und (79, 24 ff.): solum vero arbitrium et inmortalitas, quae etiam malis insita est, non aufertur, licet dignitas et beatitudo inmortalitatis possit auferri. quantum ergo ad libertatem

arbitrii et inmortalitatem pertinet, imaginem dei licet a se et in se decoloratam etiam mali habere possunt, similitudinem nisi boni habere non possunt.

Ep. V (188, 18 ff.).

Quod autem de ipsa anima, utrum corporea an incorporea sit, postulas edoceri, itaque, quod temporibus non includitur nec locorum terminis cohercetur, quod soli deo conpetit, hoc tantum incorporeum esse cognosce. sicut unus doctorum eximius disserens cuidam sciscitanti, ubi esset deus, ita respondit: deus non alicubi est: quod alicubi est continetur loco, quod continetur loco corpus est. quae cum ita sint, omnis caro corpus, non omne corpus et caro est, [et] quia non solum anima, sed etiam angelorum invisibilis caelestisque substantia sicut localibus spatiis continetur, ita auctori suo corporea esse et conprehensibilis adprobatur.

De spiritu sancto (132, 13 ff.).

. . . substantia animae utpote materia corporalis aliae rationabili creaturae penitus nescit infundi. crassitudini enim exterioris hominis conparata anima incorporea dici potest, ad auctorem vero relata, cui conprehensibilis est materia sua et factura palpabilis, a quo intra corpus includi et conligari atque igni perpetuo mancipari potest, sicut legimus, ut eant in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius, huic indubitanter auctori pro factoris iure corporea est.

Vergleichen liessen sich noch die von Engelbrecht (Prolegg. p. XXIV) angeführten Parallelen:

Ep. V (193, 15 ff.).

In principalibus enim bonis suis hoc est ipse, quod possidet . . . homo verbi gratia deauratus est, deus aurum est,

Ep. VIII (209, 5 ff.).

In virtutum suarum gloria hoc est ipse, quod possidet. verbo tenus homo deauratus est, deus aurum est. quod in

in quo hoc est potentia et gratia quod natura.

homine gratia est, in deo natura est etc.

Ep. V (189, 5 ff.).

Quid est enim nisi corporeum, quod de supernis sedibus proturbatum loco cessit? quid est, quod sensit ruinam? quid est, quod aeternae flammae obnoxium praeparatur ad poenam?

Ep. III (178, 22 ff.).

Vel ille, credo, localis est, qui ex eo in caelo non est, ex quo est eiectus e caelo . . . dic mihi, si corpus non habet, in illa deiectione quid decidit? quid illi negas corporalem naturam, cuius negare non audes ruinam? et si, ut dicis, corpus non habet, non ardebit. ubi autem nisi in corpore sentiet ignem illum, qui paratus est diabolo et angelis eius?

Die beiden weiteren von Engelbrecht angeführten Konkordanzen zwischen ep. 5 und Pseudo-Eusebius 47 und 16 können hier nicht in Betracht kommen, da der faustinische Ursprung dieser Predigten erst noch zu erweisen wäre. Übrigens bedarf es ihrer auch nicht.

De spiritu sancto.

Der faustinische Ursprung dieser in früherer Zeit dem römischen Diakonus Paschasius zugeschriebenen Schrift gilt heutzutage als ausgemachte Sache. Eine andere Frage ist es, wie weit den zu gunsten einer Autorschaft des Faustus beigebrachten Argumenten die Beweiskraft innewohnt, die sie besitzen sollen. M. E. ergeben sie nur die Wahrscheinlichkeit dessen, was bewiesen werden soll. Dieses sowohl, als der Umstand, dass, wie wir noch sehen werden, die bisherige Argumentationsweise nicht ohne Bedeutung geblieben ist für die Sichtung des homiletischen Nachlasses des Faustus, wird es nicht als überflüssig erscheinen lassen, wenn wir die bisher zu

Faustus' gunsten vorgebrachten Argumente uns noch einmal vergegenwärtigen. Ich folge hierbei den Ausführungen Engelbrecht's, der zuletzt das gesamte Beweismaterial, mit teilweiser Hinzufügung von Neuem, in seinen „Studien über die Schriften des Bischofes von Reji Faustus (Wien 1889)" zusammengestellt hat.

1) Als erstes für Faustus sprechendes Argument führt E. an, dass der Cod. Palatinus 241 s. X, der, soviel sich sehen liesse, allein die beiden Bücher über den Heiligen Geist unter Faustus' Name überliefere, an Güte seiner Textüberlieferung alle anderen Handschriften in einem Grade überrage, dass er mit seinem Archetyp durch ungleich weniger Glieder verbunden sein müsse als jene. Daher dürfe man für die Überschrift im Cod. Palat. ceteris paribus eine grössere Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen, als für die in den übrigen Handschriften. So E. Dieser Schluss wäre gewiss ein berechtigter, wenn nicht die Überschrift im Cod. Palatinus wörtlich dem Faustuskapitel des Gennadius entlehnt wäre, — eine Thatsache, die E. zwar nicht entgangen, von ihm aber auch nicht gewürdigt worden ist. Denn wenn auf ein „Incipit prolocutio de plenitudine spiritus sancti" unmittelbar, — ohne dass bisher der Name des Faustus genannt worden wäre, — die aus Gennadius wörtlich entlehnten Worte folgen: Faustus ex abbate lirinensis monasterii etc., so ist es zum mindesten unwahrscheinlich, dass diese Überschrift auf einen Archetyp zurückgeht, in dem Faustus als Verfasser der Schrift De spiritu sancto genannt war. Im Gegenteil, — diese wörtlich aus Gennadius genommene und an das „Incipit prolocutio etc." angelehnte Notiz legt die Vermutung nahe, dass die Überschrift des Cod. Palat. ihren Grund nicht in einer auf Faustus bezüglichen Notiz des Archetyps hatte, sondern in der Vermutung eines Abschreibers, der eine namenlos überlieferte Schrift über den Heiligen Geist mit der schon mehrmals erwähnten Gennadiusnotiz versah, — weil er die Schrift für faustinisch hielt.

2) E. beruft sich weiter auf Ioannes Trithemius, der in seinem Werk: De scriptoribus eccelesiasticis unter dem Artikel „Faustus" unter anderem auch eine Schrift: De spiritu sancto lib. I: Fides catholica in universum mundum — die Anfangs-

worte der in Rede stehenden Bücher über den Heiligen Geist — anführe. Trithemius müsse also eine oder mehrere Handschriften gekannt haben, in denen jene Schrift den Namen des Faustus trug. Doch bleibt, wie E. selbst bemerkt, unentschieden, ob dies der Codex Palatinus 241 oder ein anderer gewesen ist.

3) Als 3. Argument führt E. an, dass Sedulius Scotus im 9. Jahrhundert (um 818) in seinem Collectaneum in Matthaeum an 2 Stellen kurze Exzerpte unter dem Namen des Faustus anführe, — Exzerpte, die sich als der Schrift De spiritu sancto entnommen darstellten. Wir hätten hier also ein direktes Zeugnis aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts, das Faustus den Verfasser unserer Schrift nennt. Diesem Zeugnis aus dem 9. Jahrhundert kann aber ein anderes aus demselben Jahrhundert entgegengestellt werden, demzufolge die Schrift De spiritu sancto vom römischen Diakonus Paschasius herrührt. Unter dem Namen eben dieses Paschasius citiert Ratramnus von Corby in seiner Schrift Contra Graecorum opposita eine Stelle aus dem 8. Kap. des I. Buches von De spiritu sancto.[1])

4) Weiter beruft sich E. auf das Zeugnis des Gennadius, der — ein jüngerer Zeitgenosse des Faustus — in seiner Schrift De viris illustribus (c. 86) ausdrücklich berichte, dass Faustus ein Werk über den Heiligen Geist verfasst habe. Es heisse bei Gennadius: Faustus — ex traditione symboli occasione accepta composuit librum de spiritu sancto, in quo ostendit eum juxta fidem patrum et consubstantialem et coaeternalem esse patri et filio ac plenitudinem trinitatis obtinentem. Die Worte ex traditione symboli occasione accepta passten vollkommen auf die Schrift, da thatsächlich das Symbol und zwar der Artikel desselben: credo et in spiritum sanctum, wie aus den ersten 3 Kapp. (der bisherigen praefatio u. Kap. 1 u. 2) zu ersehen sei, den Ausgangspunkt für die weiteren Auseinandersetzungen über den Heiligen Geist bilde. — Bestände diese Argumentation E.'s zu Recht, so wäre damit allerdings gegeben, dass ein Zeitgenosse des Faustus in unverkennbarer Weise auf das in Rede stehende Werk als eine Schrift des Faustus hinweist.

[1]) Vgl. Engelbrecht, Studien, Zusätze, S. 109.

Doch besagen die Worte ex traditione symboli occasione accepta wirklich, was E. aus ihnen herausliest? Ich muss gestehen, dass es mir unerfindlich geblieben ist, wie E. hat behaupten können, dass das ex traditione symboli nichts anderes bedeute als ex verbis symboli und occasione accepta synonym sei einem exordio sumpto oder ähnlichen Wendungen und Johann Stilting in den Acta Sanctorum die Stelle des Gennadius demnach richtig paraphrasiert habe, wenn er sage: a symbolo auctor memorati operis orditur et ex his symboli verbis: credo et in spiritum sanctum occasionem arripit divinitatem spiritus sancti latius probandi. Die Auffassung E.'s ist nicht nur nicht durch nichts berechtigt, sondern durch den Wortlaut der in Rede stehenden Stelle m. E. schlechterdings ausgeschlossen.

Der Satz: ex traditione symboli occasione accepta composuit librum etc. bietet gewisse Schwierigkeiten. Zunächst, wie ist er zu konstruieren? Gehört ex traditione symboli so zu composuit, dass der Abl. absol. occasione accepta als blosse Parenthese zu stehen kommt? oder ist ex traditione symboli mit occasione accepta eng zusammenzunehmen und in dieser seiner engen Verbindung als nähere Bestimmung des composuit anzusehen? Beides ist an sich möglich. Im ersteren Falle wäre die Meinung des Gennadius die, dass Faustus auf Grund der traditio symboli, das würde hier heissen auf Grund der überlieferten Form des Symbols, bei gegebener Veranlassung sein Buch über den Heiligen Geist verfasst habe. Im letzteren Falle hätte er sagen wollen, dass die traditio symboli es gewesen sei, die ihm einen Anlass zu seinem Werk De spiritu sancto geboten habe. Nur die zweite Möglichkeit erweist sich als annehmbar. Denn wäre das occasione accepta für sich zu nehmen und als blosse Parenthese zu betrachten, so begriffe sich nicht, was Gennadius zu dieser nichtssagenden, weil selbstverständlichen — man schreibt nicht eine umfangreiche Schrift ohne gegebene Veranlassung — Parenthese veranlasst haben könnte. Das occasione accepta verlangt eine nähere Bestimmung. Diese kann nur in ex traditione symboli gesehen werden, und unsere Stelle kann nur besagen wollen, dass die traditio symboli es gewesen sei, welche dem Faustus Anlass wurde, seine Schrift De spiritu sancto zu verfassen. Doch was meint er mit der traditio symboli? Es ist bekannt, dass traditio symboli terminus technicus war für die feierliche Mitteilung des Glaubensbekenntnisses an die Taufkandidaten. Auch hier muss es dieses bedeuten. Dann ist aber ein Zweifaches möglich. Entweder ist traditio symboli der Akt an sich, der äussere Vollzug der Überlieferung des Glaubensbekenntnisses, oder aber es ist hier an die

Form des Symbols gedacht, in der dieses den Katechumenen zur gedächtnismässigen Aneignung mitgeteilt wurde. Da nun sich kein Grund denken lässt, wie der äussere Vollzug der traditio symboli jemand ein Anlass werden konnte zur Abfassung gerade einer Schrift über den Heiligen Geist, so haben wir uns für die zweite Möglichkeit zu entscheiden, und die Veranlassung zu seiner Schrift über den Heiligen Geist kann für Faustus — angesichts sowohl des occasione accepta wie des ex traditione symboli — keine andere gewesen sein, als die, dass irgendwo und von irgendwem bei der traditio symboli Änderungen an der usuellen Form des Taufbekenntnisses versucht worden sind, aus denen sich gewisse Konsequenzen für die Lehre vom Heiligen Geist ergaben oder ergeben sollten. Nur so kann m. E. die Gennadiusstelle ausgelegt werden, und nur so haben wir eine Auslegung, die dem Kontext gerecht wird. — Stimmt nun dieses zu der uns beschäftigenden Schrift über den Heiligen Geist? Wir müssen sagen: ja!

Zunächst sei bemerkt, dass die Gegner, die unser Autor im Auge hat, nicht irgendwo zu suchen, nicht die Macedonianer [1]) im allgemeinen sind, sondern speziell die seiner Heimat. Nur so wird verständlich, dass der Autor gleich in den einleitenden Worten (102, 14 ff.) sagen kann: Et quia oportet, ut errantibus quasi parvulis et ignaris prima christianae traditionis elementa repetamus, in hac symboli perfectione et unitas evidenter aperitur et trinitas etc. Von den Macedonianern seiner Heimat gilt also zunächst, was über die Gegner gesagt ist. Dies ist aber, soweit es auf das Symbol Bezug hat, folgendes:

a) S. 103, 4 ff. heisst's: Unde etiam intellegendum est eos, qui in sanctum spiritum sub aeterna damnatione blasphemant, aut sine perfectione symboli baptizatos aut in ipso sibi symbolo ac fonte mentitos, ante quem omnis homo diabolo renuntians confitetur: credo et in spiritum sanctum. Mit diesen Sätzen — wir beachten das sine perfectione symboli baptizatos — kann der Autor nur haben sagen wollen, dass er es sich nicht anders denken könne, als dass diejenigen, welche sich — sich selbst zu ewiger Verdammnis — eine Blasphemie gegen den Heiligen Geist zu schulden kommen liessen, bei der Taufhandlung entweder ein nur entstelltes [2]) Glaubensbekenntnis abgelegt oder, wenn dieses nicht der Fall war, bei der Ablegung desselben sich selbst belogen hätten. Worin der Autor speziell dieses sine perfectione symboli baptizari

[1]) Dass Macedonianer die Gegner sind, gegen die der Verfasser sich wendet, ergibt sich ebensowohl aus dem ganzen Inhalt der Schrift, wie aus einer namentlichen Bezugnahme auf sie.

[2]) Nur so scheint mir das sine perfectione symboli gefasst werden zu können. Vgl. auch perfectio symboli S. 102, 15.

gesehen hat, darüber lässt er uns nicht im Zweifel. Nachdem er in Bezug auf das credo et in spiritum sanctum des Symbols zu Schluss des 1. Kap. gesagt hat: in professionis huius reverentia (nämlich, dass es heisse: credo in) universa divini nominis debita continentur obsequia, fährt er im 2. Kap. fort:

b) Sed opponis et dicis non statim in hoc verbo deum posse monstrari, quo dicimus: credo et in spiritum sanctum, quia sequitur: credo in sanctam ecclesiam catholicam . . . Quid supponendo exiguam, id est „in" syllabam ingentem caliginem subtexere conaris? und zum Schluss des 2. Kap. (S. 105, 1 ff.) sagt der Verfasser: . . . nonnullorum inperitia praepositionem hanc (scil. „in") velut de proxima vicinaque sententia in consequentem traxit ac rapuit et ex superfluo inprudenter adposuit.

Diese Stellen sprechen eine deutliche Sprache. Sie beweisen, dass in der Heimat des Autors es Anhänger des Macedonius gegeben hat, die in antitrinitarischem Interesse den Versuch gemacht haben, im Symbol nach dem credo et in spiritum sanctum ein dem Abendlande fremdes „in" einzubürgern. Das wird ihnen um so berechtigter erschienen sein, als sie sich hierbei auf die morgenländische Form des Taufsymbols berufen konnten, in dem sich ja bekanntlich auch bei dem auf das καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα folgenden Stücke ein εἰς fand. Steht aber fest, dass von seiten der Macedonianer versucht worden ist, ein „in" in das Taufsymbol einzuschmuggeln, so konnte dieses nicht besser geschehen als beim Taufunterricht, sowie beim Abschluss desselben — der traditio symboli. Lehren aber dies die angeführten Stellen, so ist damit gegeben, dass die Worte des Gennadius gerade auf unsere Schrift in deutlichster Weise Bezug nehmen, — ein Resultat, das sich — um solches des Zusammenhangs wegen noch einmal zu erwähnen — bei der Engelbrecht'schen Argumentation noch nicht ergab.

Es bedarf keines besonderen Hinweises, dass die äusseren Gründe, die E. für die Autorschaft des Faustus anführt, sämtlich sehr problematischer Natur sind. Würde sich zu Gunsten des Faustus nicht mehr an Gründen anführen lassen, als es bei E. geschieht, so wäre damit die Autorschaft des Paschasius, dem in allen übrigen Handschriften die Schrift De spiritu sancto zugeschrieben wird, und von dem Gregor I. in seinen Dialogen (lib. IV, 40) sagt: audivi, quod Paschasius huius apostolicae sedis diaconus, cuius apud nos rectissimi et luculenti de spiritu sancto libri exstant, mirae sanctitatis vir fuerit, — nicht ausgeschlossen. E. führt nun aber ausser diesen äusseren Gründen noch eine Reihe innerer Gründe an. Sehen wir zu, welcher Art diese sind.

1) Als erstes Argument fungiert hier die äussere Anordnung der Schrift. Diese stimme mit der der beiden Bücher De gratia so vollkommen überein, — hier wie dort wären es 2 BB., dieselben in einzelne Kapitel geteilt, jedes derselben mit einer kurzen, den Inhalt vermittelnden Überschrift versehen, — dass beide Werke nur einen Verfasser haben könnten. Dieses Argument wird aber von E. selbst seiner Beweiskraft beraubt, wenn er in einer Anmerkung darauf hinweist, dass dies im allgemeinen Sitte der damaligen Zeit gewesen zu sein scheine.

2) E. verweist weiter auf Stil und Sprache unserer Schrift. Diese stimme in einer Weise mit der in Faustus' Schrift De gratia überein, dass auch dieses wiederum für die beiden Werke denselben Autor fordere. Wohl als Beleg für diese Behauptung wird von E. ein dreifaches angeführt:

a) die Formel non ita est (in De gratia 13 mal, in De spiritu sancto 8 mal);
b) die Einwendungsformel sed dicis (in De gratia 9 mal, in De spiritu sancto 7 mal);
c) das Wort credulitas für fides, das sowohl in De gratia als in De spiritu sancto sich finde.

Aber, müssen wir fragen, können diese 3 Einzelheiten, von denen die beiden ersten an sich nichts sonderlich Eigentümliches haben, zudem in einer polemischen Auseinandersetzung sich nur zu nahe legen, und von denen die dritte, wie E. selbst richtig bemerkt, sich als gewöhnliche Erscheinung in den Schriften der Semipelagianer darstellt, die Sprache eines Autors charakterisieren bezw. ein Beleg dafür sein, dass die Sprache in beiden Werken sich aufs engste berührt? Die Frage muss verneint werden. Nicht viel günstiger gestaltet sich die Sachlage selbst dann, wenn wir den Index verborum et elocutionum der E.'schen Faustusausgabe heranziehen. Auch dieser ist, trotz seiner relativen Reichhaltigkeit und trotz der Sorgfalt, mit der er gearbeitet ist, nicht im stande, die Überzeugung zu wecken, dass wir in den Schriften De gratia und De spiritu sancto es mit sprachlich eng verwandten Werken zu thun haben, bezw. das von E. als vollkommen zutreffend bezeichnete Urteil Johann Stilting's zu rechtfertigen: in utroque opere idem plane stilus, idem dictionis non inelegantis character, eadem ver-

borum constructio, eadem periodorum forma, eadem caesim plerumque dicendi et concise disserendi methodus, eadem crebro interrogandi et lectorem alloquendi consuetudo. rursum in utroque opere eundem plane invenias modum obiectiones adversariorum proponendi, eundem in illis prolixe refellendis ordinem, eandem sacrae scripturae textuum frequentiam. [1]) Die sprachgeschichtlichen Gesichtspunkte, die für die Zusammenstellung des Index massgebend gewesen sind, haben letzteren naturgemäss zu einem nur wenig ausgiebigen Hilfsmittel zur Konstatierung dessen gestaltet, was Faustus in sprachlicher Hinsicht individuell eigentümlich gewesen ist.

Nur ein verschwindend kleiner Bruchteil all des im Index Angeführten kann bei der Frage nach der Verwandtschaft der Sprache in De gratia und in De spiritu sancto Verwendung finden. Denn entweder findet sich 1. das im Index Angeführte je nur in De gratia oder De spiritu sancto oder den Briefen oder 2. nur in De gratia oder den Briefen oder 3. nur in De spiritu sancto oder den Briefen. Und weiter — was De gratia und De spiritu sancto gemeinsam ist, betrifft zum grossen Teile solche syntaktische oder sonstige Einzelheiten, die dem allgemeinen Sprachgebrauch der kirchlichen Latinität angehören und sich beispielsweise in den Briefen des Ruricius — man vergleiche den Index — verhältnismässig gleich häufig, in nicht wenigen Fällen sogar ungleich häufiger finden, als in Faustus' Schrift De gratia. Scheiden wir diese aus, so verbleiben aus dem über 1200 Stichwörter enthaltenden Index nur ca. 70 Einzelheiten. Doch auch diese bedürfen einer starken Reduktion, wenn anders sie die enge Verwandtschaft der uns beschäftigenden Schriften charakterisieren sollen. Denn da auch diese aus dem Rahmen der frühmittelalterlichen Latinität nicht heraustreten, was sich im einzelnen leicht beweisen liesse, so kann unter den ca. 70 Einzelheiten nicht in Betracht kommen,

1) was zu den gewöhnlichsten theologischen bezw. religiösen Begriffen und Wörtern des späteren Kirchenlateins gehört;

2) was, grammatisch-stilistischer Art, dem allgemeinen Sprachgebrauch der kirchlichen Latinität entspricht. Weiter aber auch — aus naheliegenden Gründen —

3) das, was nur ganz vereinzelt in den beiden in Frage kommenden Schriften vorkommt;

4) das, was sich nicht als durchgehender Sprachgebrauch erweist;

5) das, was in den einzelnen Schriften bezüglich der Häufigkeit seines Vorkommens eine grosse Ungleichheit aufweist.

[1]) Acta Sanctorum, Sept. VII p. 701 seq.

Ad 1. Hierzu zähle ich regeneratio und salvator. Ersteres findet sich übrigens in De gratia nur 1 mal und in De spiritu sancto nur 2 mal.

Ad 2. Hier seien genannt: si non = nisi: in De gr. u. De sp. s., wie es scheint, ziemlich gleich häufig, bei E. finden sich keine Belege; — si = num: 2 mal in De gr. u. 5 mal in De sp. s.; — quisque = aliquis, quispiam: 2 mal in De gr. u. 1 mal in De sp. s.; — quanti = quot 2 mal in De gr. u. 2 mal in De sp. s.; — quamlibet sine verbo finito: 2 mal in De gr. u. 2 mal in De sp. s.; — nominativus cum infinitivo cum verbis passivis: häufig sowohl in De gr. wie in De sp. s.; — Indicativ in der indirekten Rede: in De gr. u. in De sp. s. ziemlich gleich häufig.

Ad 3. Ich zähle hierzu dasjenige, was in De gr. und De sp. s. nur je 1 mal vorkommt (actualiter opp. naturaliter, adiecticius opp. naturalis, in consequentibus = im folgenden, benedictio, chirographus, de und ex promiscue gebraucht, discutere = examinare, considerare; dum: hac ratione Pharaonem obdurabo, dum eum mihi insultare permitto 59, 8 u. velut de templo suo loquitur, dum praesignaret 105, 24; hinc: hinc est quod 81, 25 u. hinc blasphemiam accumulant, cum dicunt 110, 22; instructio, secunda nativitas, obiectio = contradictio, praeiudicare = präjudizieren, reparatio continentiae in De gr. 24, 23 u. reparationis parens in De sp. s. 145, 23 — an letzterer Stelle handelt es sich übrigens um die Wiedergeburt in der Taufe —; serpentinus, sollicitudo = cura, diligentia), sowie diejenigen Fälle, wo das Verhältnis der in Frage kommenden Einzelheiten wie das von 1 : 2 ist (dispensator = largitor, distributor; nihilo minus = aeque, pariter; plurale = pluralis numerus, qualiter).

Ad 4. Hier ist zu nennen: absque dubio neben sine dubio, iste — ille neben hic — ille.

Ad 5. Hierher rechne ich die Fälle, bei denen das Verhältnis der in Frage kommenden Einzelheiten wie das von 1 : 3 ist (gentilis = paganus); 1 : 4 (consequenter, forsitan c. coniunctivo, infidelitas, unus idemque); 1 : 5 (loqui = im Munde führen. Das unter diesem Stichwort Angeführte ist übrigens nicht einheitlicher Art. In De gratia 7, 22 ist loqui = im Munde führen. In dieser Bedeutung findet es sich aber in De sp. s. nicht. De gr. 46, 3 ist es = sprechen, deutlich anzeigen. So gebraucht findet es sich in De sp. s. 5 mal; — sollicitus). 1 : 6 (adhuc = noch opp. iam, essentia, nescire = non posse). 1 : 7 (evacuare). 1 : 8 (quae cum ita sint). 1 : 9 (pro sensu causali = propter, ob; quia cum coniunctivo). 1 : 10 (sub: sermo divinus sub appellatione iustorum Iudaeorum notat arrogantiam 28, 15. Diesem einen Beispiel aus De gratia stehen 10 Belege aus De sp. s. gegenüber, denen übrigens von E. noch ein etc. hinzugefügt wird). 1 : 18 (fuisse mit Part. Perf. Pass.).

Was nach dieser Reduktion verbleibt, ist, wenn ich recht gezählt habe, folgendes: 1) absolute. Dieses Adverb findet sich 1 mal in De gr. (52, 24) in Verbindung mit non im Sinne von „schlechterdings nicht“. De gr. 67, 27 ist es mit einem verb. declarandi verbunden. Es muss unentschieden bleiben, ob es hier = klar, deutlich, unmissverständlich ist (vgl. 4, 24) oder = schlechthin u. ä. In letzterer Bedeutung findet es sich 6 mal in De sp. s. 2) alienus a = expers (4 mal in De gr. und 2 mal in De sp. s.). 3) conpetere alicui = sufficere (5 mal in De gr. und 2 mal in De sp. s.). 4) factor, von Gott gesagt (4 mal in De gr. und 2 mal in De sp. s.). 5) factura (9 mal in De gr. und 9 mal in De sp. s.). 6) indubitanter (4 mal in De gr. und 4 mal De sp. s.). 7) inlapsus (Subst.), wenn auch nur 1 mal in De gr. und 2 mal in De sp. s. 8) infusio, wenn auch nur 1 mal in De gr., dagegen 4 mal in De sp. s. 9) insinuare = praedicare etc. (6 mal in De gr. und 3 mal in De sp. s.). 10) lectio = scriptura, wenn auch nur 2 mal in De gr., dagegen 9 mal in De sp. s. 11) die locutiones Fausto peculiares. Von diesen muss das quae cum ita sint ausgeschieden werden, weil es in De gratia 8 mal, in De sp. s. aber nur 1 mal vorkommt. (1 mal findet sich in De sp. s. quae cum sint, ohne ita.) Ebenso ist unverwertbar das ubi est illud?, da es zwar in De gr. 3 mal, in De sp. s. aber keinmal vorkommt. Nur das non ita est kann hier eine Stelle haben (in De gr. 14 mal, in De sp. s. 9 mal). Durch ein Versehen scheint übrigens das von E. in seinen „Studien“ erwähnte sed dicis im Index übergangen zu sein. 12) numquid (12 mal in De gr., 6 mal in De sp. s.). 13) ordinatio = dispositio (7 mal in De gr., 2 mal in De sp. s.). 14) sacrae paginae, wenn auch nur 1 mal in De gr., dagegen 3 mal in De sp. s. 15) penitus (2 mal in De gr., 2 mal in De sp. s.). 16) protestari (1 mal in De gr. und 3 mal in De sp. s. E. fügt ein „passim“ hinzu, doch fehlen nur 2 Stellen aus De gr. Das Verbum findet sich bei Faustus nur diese 6 Mal. 17) quisque: media quaeque und certi quique in De gr. 20, 4 und 31, 17 und certi quique und magnificentiora quaeque in De sp. s. 117, 11 und 118, 7. 18) subtilitas: s. inimici dolosa in De gratia 17, 13 und nequitiarum dolosa subtilitas in De sp. s. 132, 25. 19) tenere: t. discretionem und t. reverentiam in De gr. 8, 8 und 13, 8 und t. consensum und tenere unam personam in De sp. s. 118, 14 und 139, 19.

Diese 19 bezw. 20 Einzelheiten zeigen, wie wenig der Index für unsere Zwecke bietet, und doch hätte sich reiches, für die Verwandtschaft der Sprache in beiden Schriften wirklich charakteristisches Material erheben lassen, wenn dasjenige Gebiet eine gebührende Berücksichtigung gefunden hätte, auf dem sich naturgemäss die individuellen Eigentümlichkeiten eines Schriftstellers mehr oder weniger zeigen müssen, — ich meine das Gebiet der Phraseologie, des Lexikalisch-Semasiologischen, sowie des allgemein Rhe-

torisch-Stilistischen. Hier hätte sich zeigen lassen, wie Faustus gewisse Wörter und Verbindungen mit Vorliebe verwendet, wie eine gewisse Stetigkeit im Gebrauch einzelner Citations-, Einwendungs-, Übergangs-, Hinweisungsformeln bei ihm sich beobachten lässt u. dgl. mehr. Ich sehe von einer Exemplifizierung des eben Gesagten an dieser Stelle ab. Die nachfolgenden Untersuchungen werden uns reichlich Gelegenheit bieten, auf dergleichen individuelle sprachliche Eigentümlichkeiten des Faustus hinzuweisen. Doch genug hiervon! Die Wichtigkeit des Gegenstandes liess mich so ausführlich werden. Es galt, sich darüber klar zu werden, wie weit die bisherigen Arbeiten auf dem Gebiete einer kritischen Sichtung des literarischen Nachlasses des Faustus der individuellen Eigenart seiner Sprache gerecht geworden waren bezw. diese ermittelt hatten.

3) Wir kommen hier auf ein für die nachfolgenden Untersuchungen ungemein wichtiges Moment zu sprechen. Es betrifft das Sich-selbst-ausschreiben des Faustus. Auf S. 35 seiner „Studien" äussert sich E. wie folgt: „Es ist eine schon längst erkannte Eigentümlichkeit des Faustus sich selbst in einer Weise auszuschreiben, dass er einzelne Wendungen oder Sätze oder selbst ganze Stücke aus seinen grösseren Schriften in seine Briefe oder Homilien herübernimmt, woraus man den sicher gerechtfertigten Rückschluss ziehen kann, dass wenn in den kleineren, sicher dem Faustus angehörigen Schriften derartige Entlehnungen aus den Büchern De sp. s. sich finden, dieses Werk wahrscheinlich Faustus zum Verfasser habe. Schon Oudin hat diese Wahrnehmung gemacht, und er bemerkt richtig (a. a. O. p. 418): solebat Faustus, ita suas amabat phrases, se ipsum aliquando verbotenus excerpere, ut constat ex aliis atque indubiis eiusdem epistulis et opusculis, in quibus se ipsum interdum ac saepe exscribit."

Diese Sätze E.'s sind zu beanstanden. Zunächst müssen wir fragen: woher kennen wir jene angeblich schon längst erkannte Eigentümlichkeit des Faustus, sich selbst auszuschreiben. Es ist mit ihr, soweit sich sehen lässt, bisher wie mit einem feststehendem Axiom gerechnet worden, während doch noch nie an durchschlagenden Beispielen gezeigt worden ist, dass sie thatsächlich bei Faustus statthat. Denn unter all den Fällen, die bisher als Beleg für diese Eigentümlichkeit des Faustus angeführt worden sind, ist auch nicht ein

einziger, bei dem es sich um unzweifelhaft echte Schriftstücke des Faustus handelt. Der „sicher gerechtfertigte Rückschluss" E's: Es ist eine längst erkannte Eigentümlichkeit des Faustus etc. — in sicher dem Faustus angehörigen Schriften finden sich Entlehnungen aus De sp. s. — folglich ist letztere Schrift ein Werk des Faustus, — macht sich einer petitio principii schuldig.[1]) Doch gehen wir zu den Beispielen über, die E. — nach dem Vorgang anderer — für seine Behauptung anführt. Ich stelle sie — hierin E. folgend — der Übersichtlichkeit halber einander gegenüber.

De spiritu sancto (110, 7 ff.).	Ep. III (169, 16 ff.).
Sed dicis: si ex illo est, iunior illo est. ecce brachium ex corpore et facies de capite suo nascitur, nec tamen faciem iuniorem capite suo vel brachium corpore suo constat esse posterius.	Dicis forsitan: quia ex illo est, posterior illo est (folgen 10 Zeilen, hierauf:) Ecce brachium procedit ex corpore et tamen brachii aetas corporis non praecedit.

Diese beiden Stellen sind ungemein instruktiv. Wäre die Identität der Verfasser für De sp. s. und ep. III zweifelhaft, — man könnte zum Erweise derselben (was die Form betrifft) keine günstigeren Parallelen sich denken. Aber kann das, was wir hier haben, ein Sich-selbst-ausschreiben genannt werden? Nein, sondern nur eine freie Reproduktion derselben Gedanken. Denn man beachte, dass in allen entscheidenden Punkten eine

[1]) Wenn im folgenden der Nachweis geführt werden soll, dass mit jener angeblich längst erkannten Eigentümlichkeit des Faustus als mit einer unberechtigten Voraussetzung bei Feststellung des faustinischen Ursprungs von De spiritu sancto gerechnet worden ist, so soll damit natürlich die an sich bestehende Möglichkeit, dass Faustus sich selbst ausgeschrieben hat, nicht geleugnet werden. Dass er sich aber nicht so ausgeschrieben hat, wie bisher allgemein angenommen wurde, beweisen wie die dieser Frage im Text gewidmeten Erörterungen so die oben S. 30 ff. angeführten Parallelen, bei denen nicht ein Exzerpieren irgend einer Vorlage, sondern ein freies Reproduzieren gleicher oder ähnlicher bereits anderswo ausgesprochener Gedanken statuiert werden musste.

Differenz zwischen den beiden Stücken besteht, eine Differenz aber, die im Sprachgebrauch des Faustus ihre höhere Einheit findet.[1]) Lassen sich dergleichen Parallelen bei zwei in ihrem gegenseitigen Verhältnisse bisher noch zweifelhaften Schriftstücken nachweisen, dann ist eine hohe Wahrscheinlichkeit der Identität der Verfasser gegeben. Und so auch hier. Von einem Sich-selbst-ausschreiben kann aber — um nochmals auf das uns hier speziell Interessierende zurückzukommen — nicht die Rede sein.

Vollständig analog ist die Sachlage bei folgenden Parallelen.

De spiritu sancto (102, 24 ff.).	Ep. VI (199, 8 ff.).
Et ideo sacer numerus diximus, quia trecenti in aera vel supputatione Graeca signum crucis, decem et octo vero Jesu adorandum nomen ostendunt. in hoc ergo numero atque mysterio, in quo et sanctus Abraham de innumeris gentibus triumphavit, seniorum pietas hostem fidei sub una patris et filii et spiritus sancti praedicatione confudit.	Et ideo sicut pater fidei Abraham quinque illos reges in trecentis decem et octo mysterio intra literam latente devicit, ita et nos contra hos principales vitiorum duces in Jesu nomine et crucis signo, hoc enim utraque era exprimit, dimicemus.

Ein Vergleich dieser Stellen beweist, dass, ebenso wie oben, von einem Sich-selbst-ausschreiben hier nicht geredet werden darf. Doch stellen sich einer Verwendung dieser für Feststellung der Identität der Verfasser an sich durchaus brauchbaren Parallelen schwerwiegende Bedenken entgegen. Diese sind gegeben einerseits in der Beschaffenheit von ep. 6 sowohl als ep. 9, anderseits in dem zwischen eben diesen Briefen bestehenden eigentümlichen Verhältnis. Auf beides ist weiter unten des näheren einzugehen.

[1]) Vgl. zu nasci im übertragenen Sinne, bloss aus De gratia, 13, 9. 24; 73, 24 u. zu procedere im übertragenen Sinne De gratia 61, 11 u. 62, 13. Zu Sed dicis u. dicis forsitan vgl. einerseits: 15, 26; 21, 27; 26, 26; 45, 28; 50, 16; 64, 21; 74, 9; 76, 27; 83, 14; — anderseits: 13, 12. 28 u. 169, 16. Das posterius im Schluss des Citates aus De sp. s. hat seine Stütze im posterior im Anfang des Briefcitates.

E. fährt fort: „Dass die 9. u. 10. Homilie (über das Symbol) in der Sammlung des Pseudo-Eusebius (M. B. P. Lugd. VI 628 seqq.) den Faustus zum Verfasser haben, ist bereits unwiderlegbar bewiesen. (Vgl. Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. d. Glaubensregel II 1869 S. 199ff.: Zwei Homilien über das Symbol von Faustus v. Reji.) Nun finden sich aber in diesen beiden Homilien zahlreiche Anklänge an Stellen aus den BB. De spiritu sancto, von denen ich nur diejenigen mitteile, die besonders auffällig sind.“ So Engelbrecht. Ich sehe zunächst davon ab, dass diese Ausführungen E.'s notwendigerweise im Leser den Eindruck hervorrufen müssen, als ob der faustinische Ursprung der beiden Homilien von Caspari, abgesehen von den in ihnen sich findenden Parallelstellen mit der Schrift De spiritu sancto, nachgewiesen worden sei. Dies ist aber nicht der Fall. Im Gegenteil, Caspari hat sich gerade vorwiegend durch diese Parallelen veranlasst gesehen, die Identität der Verfasser für die beiden Homilien und die Schrift De spiritu sancto zu behaupten. Ist nun aber wirklich die Autorschaft des Faustus für diese beiden Symbolpredigten von Caspari „unwiderlegbar“ erwiesen? Ich muss dies, obwohl mir nicht unbekannt ist, dass nicht nur E., sondern auch sonst in der wissenschaftlichen Welt der faustinische Ursprung der beiden Homilien als allgemein anerkannte Thatsache gilt, verneinen. Dies verlangt — schon um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen — eine ausführlichere Darlegung. Sie soll weiter unten erfolgen.

Ebensowenig wie die Konkordanzen zwischen De spiritu sancto u. den beiden Homilien über das Symbol ein Beleg sind für die in Rede stehende längst erkannte Eigentümlichkeit des Faustus, so auch die beiden weiteren, und zwar umfangreichen Parallelen, die E. vollständig wiedergibt, um „nebstbei“ zu zeigen, in welchem Grade und Umfange Faustus sich selbst ausgeschrieben habe. Ich gehe auf die Parallelen nicht ein, weil sie solche zwischen De spiritu sancto und zwei Homilien aus dem Corpus Pseudo-Eusebianum sind, deren faustinischer Ursprung bisher noch von keinem nachgewiesen, sondern immer nur behauptet worden ist und zwar auf Grund eben dieser Konkordanzen mit De spiritu sancto.

Ob wir es hier wirklich mit einem Sich-selbst-ausschreiben des Faustus zu thun haben, oder ob irgend ein anderer ihn ausgeschrieben hat, oder ob schliesslich Faustus hier Stellen aus den Homilien eines anderen Autors oder anderer Autoren in seine Schrift über den Heiligen Geist herübergenommen hat, — diesen Fragen will ich in dem zweiten Teile meiner Untersuchungen nähertreten.

Aber nicht bloss die eben erwähnten Parallelen sind es, die nach dem Urteil Engelbrecht's beweisen, in welch weitem Umfange Faustus sich selbst ausgeschrieben hat, sondern auch die weitgehenden Konkordanzen zwischen den beiden Ps.-Eusebianischen Symbolpredigten (Nr. 9 u. 10) und dem Tractatus s. Faustini de symbolo, — einem Traktat, den Caspari [1]) auf Grund eindringender Untersuchungen für nur indirekt faustinischen Ursprungs erklären zu müssen geglaubt hat, den aber Engelbrecht dem Faustus als direktes Eigentum zugewiesen wissen will. Dass diese Meinung Engelbrecht's unhaltbar ist, aber auch die Ausführungen Caspari's an nicht wenigen Stellen einer Korrektur bedürfen, hoffe ich noch weiter unten zeigen zu können.

4) Als auf einen weiteren Beleg für den faustinischen Ursprung von De spiritu sancto verweist E. auf 3 von Angelo Mai unter dem Namen des Faustus aus vatikanischen Handschriften im Spicilegium Romanum (Rom 1841) V p. 85 ff. veröffentlichte Predigten, von denen die 2. (De sancta trinitate) wie die 3. (De spiritu sancto) ganz bedeutende Stücke aus den Büchern über den Heiligen Geist enthalte. Dass dieses sich in der That so verhält, kann angesichts der von E. beigebrachten genauen Nachweise keinem Zweifel unterliegen. E. meint nun aber weiter: nachdem jene Predigten unter dem Namen des Faustus überliefert seien, so könne kein Zweifel sein, dass die BB. über den Heiligen Geist Faustus zum Verfasser hätten, der, wie so häufig, auch hier sich selbst ausgeschrieben habe. Flüchtig angesehen erscheint diese Argumentation ganz plausibel, doch bei genauerer Erwägung erweist sie sich als ver-

[1]) Vgl. Alte und neue Quellen z. Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 1879 S. 250 ff.

fehlt; denn sie würde doch nur dann zutreffend sein, wenn man sich dazu entschliessen könnte, die handschriftliche Überlieferung einer Predigt, ohne nähere Prüfung derselben, als irrtumslos und ein Sich-selbst-ausschreiben des Faustus, ohne dass man nach dem „Wie“ desselben fragt, als ausschlaggebend anzusehen. Die Argumentation E.'s enthält eine doppelte petitio principii. Die drei Predigten stammen, um es schon hier zu sagen, nicht von Faustus. Eine nähere Prüfung derselben im folgenden wird es darthun. Somit ist aber auch dieses Beispiel kein solches, aus dem ein Sich-selbst-ausschreiben des Faustus bezw. der faustinische Ursprung von De spiritu sancto gefolgert werden kann.

5) Als letztes Argument in E.'s Beweisführung kommen Konkordanzen zwischen ep. III des Faustus und den Kollationen Cassian's zu stehen. E. meint im Hinblick auf dieselben, „dass wir uns nicht wundern würden, wenn wir Anklänge an Cassian auch in den BB. über den Heiligen Geist finden würden“. Gewiss nicht! Aber inwiefern trägt diese Argumentationsweise E.'s etwas für den faustinischen Ursprung von De spiritu sancto aus? Caspari, auf den E. in seiner in Rede stehenden Argumentation verweist, hatte im 2. Bd. seiner „Ungedruckten, unbeachteten und wenig beachteten Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“ (Christiania 1869 S. 221 Anmerk. 20) aus Konkordanzen zwischen De sp. s. und Cassian's Schrift Contra Nestorium gefolgert, dass man eher erwarten könne, dass Faustus, als dass Paschasius aus Cassian's Schriften geschöpft habe, da ersterer ebenso wie dieser in Gallien wohnte und sowohl durch mönchisches Leben und Streben als durch wesentliche Einheit in der Lehre mit ihm verbunden war und gewissermassen als geistlicher Sohn desselben bezeichnet werden kann. Diese Argumentation Caspari's enthält ein Wahrscheinlichkeitsmoment für die Autorschaft des Faustus, die E.'s nicht.

Überblicken wir die von E. angeführten äusseren und inneren Gründe für den faustinischen Ursprung von De spiritu sancto, so wird das Gesamturteil über sie wohl kaum anders lauten können als so, dass durch sie nur die Wahrscheinlichkeit gegeben ist, dass nicht der römische Diakonus Paschasius, sondern Faustus von Reji der Verfasser der beiden BB. über den

Heiligen Geist ist. Diese Wahrscheinlichkeit hätte zur Gewissheit erhoben werden können, wenn — ich sehe von dem oben geführten Nachweise ab, dass die Notiz des Gennadius betreffs einer faustinischen Schrift De spiritu sancto zu unseren BB. über den Heiligen Geist stimmt, ebenso von den gleichfalls bereits oben (S. 30 ff.) angeführten charakteristischen Parallelen zwischen De spiritu sancto, De gratia und dem Brief an Paulinus — ich sage, abgesehen hiervon, hätte die Wahrscheinlichkeit des faustinischen Ursprungs der beiden BB. über den Heiligen Geist zur Gewissheit erhoben werden können, wenn die sprachliche Seite der Untersuchung eine gebührende Berücksichtigung, und zwar in der oben (S. 44 f.) gekennzeichneten Weise, gefunden hätte. Von einer solchen konnte um so weniger abgesehen werden, als die beiden einzigen bisher gegen eine Autorschaft des Paschasius geltend gemachten Instanzen durchaus problematischer Natur sind. Schon oben (S. 36) haben wir gesehen, dass eine Argumentation gegen Paschasius auf Grund des Codex Palatinus 241 saec. X, der allein Faustus als Verfasser von De spiritu sancto nennt, als keine glückliche bezeichnet werden kann. Gänzlich verfehlt ist es aber, wenn gegen Paschasius die den Dialogen Gregor's I. entnommene Notiz: Paschasium cuius apud nos rectissimi et luculenti de spiritu sancto libri exstant — ausgespielt wird. Denn wenn man aus dem rectissimi libri geschlossen hat, dass unter ihnen unsere Schrift De spiritu sancto nicht gemeint sein könne, weil ja in ihr die Korporalität des Heiligen Geistes, also eine Irrlehre gelehrt werde,[1]) so muss gesagt werden, dass letztere Behauptung klaren Thatsachen aufs strikteste widerspricht. Faustus hat n i r g e n d s eine Korporalität des Heiligen Geistes behauptet. Im Gegenteil, nichts steht ihm fester als die Immaterialität und Inkorporalität desselben. Seine ganze Schrift De spiritu sancto ist der schlagendste Beweis hierfür. Die hier von ihm gegen alle Irrlehrer verfochtene Wesensgleichheit von Vater, Sohn und Geist schliesst die ihm schuldgegebene Anschauung über die Korporalität des Heiligen Geistes schlechterdings aus.[2])

[1]) So Caspari, Ungedruckte etc. Quellen z. Gesch. des Taufsymbols u. d. Glaubensregel II 1869, S. 222, und ihm folgend Engelbrecht.

[2]) Caspari verweist a. a. O. S. 222, wo er die Korporalität des

Zum Schluss mögen auch hier, wie bei De gratia, einige textkritische Bemerkungen Platz finden. Auch solche zu den Briefen reihe ich hier gleich an.

A. 1) 117, 7 ist mit dem Codex perfectorem statt perfectorum des Herausgebers zu lesen und vor largitorem ein et einzuschalten. Ist schon an sich der Gedanke ein überraschender, dass der Heilige Geist Spender speziell vollkommener Gnadengaben sein soll — man beachte die Stellung des perfectorum —, so wirkt er noch überraschender, wenn wir den Inhalt des Kapitels näher ins Auge fassen. Dieser bietet dem perfectorum schlechterdings keine Stütze, im Gegenteil, er beweist, dass das handschriftliche perfectorem auch die ursprüngliche Lesart gewesen ist. Denn der Verfasser beweist die Nicht-Kreatürlichkeit des Heiligen Geistes nicht aus der Vollkommenheit seiner Gaben, sondern daraus, dass seine Gaben apud individuam trinitatem magnificentiora et perfectiora (118, 7), seine Werke majora et nobiliora sind (118, 8), dass er ad cumulanda et implenda beneficia domini (118, 16), ad confirmanda dei munera (118, 24) herabgekommen, ihm der effectus inconsummati operis (119, 15) reserviert ist. Er ist eben der perfector charismatum und nicht bloss der largitor perfectorum charismatum.

2) 117, 13 ist statt donorum : donatorum zu lesen. Denn nicht aus der Vollkommenheit der Gaben, sondern aus der Beschaffenheit der mit dem Heiligen Geiste Begabten wird die magnificentia spiritus sancti gefolgert. Vgl. das unmittelbar vorhergehende nam illic (d. h. im A. T.) gratia eius non nisi certis quibusque, id est patriarchis pariter ac prophetis et sanctis electisque concessa est.

3) 116, 21 ist statt derogat : derogatur zu lesen. Der

Geistes eine Anschauung des Faustus sein lässt, auf S. 220 Anm. 18 zurück. Es ist hier von ihm eine Parallele zwischen De spiritu sancto und ep. III angeführt. In letzterer heisst es: Quibus pro manifesto colligitur, nihil esse in corporeum nisi solum Deum. Sollte sich Caspari durch das nisi solum Deum zu seinem Urteil veranlasst gesehen haben? Wie wenig glaublich das auch scheinen mag — in der Parallele aus De spiritu sancto heisst es ausdrücklich: solus Deus, in quo intelligitur et Spiritus sanctus, — so wird es wohl kaum anders sein.

intransitive Gebrauch von derogare, der hier bei Belassung des derogat vorliegen würde, ist, soviel ich sehe, bisher noch nicht konstatiert. Auch Faustus gebraucht das Verbum sonst korrekt. Vgl. 21, 29 und 34, 13.

4) 126, 14 ist statt quanti : quasi zu lesen. Die Sache ist zu klar, als dass es noch weiterer Worte bedürfte.

5) 133, 11 ist das Komma nach circumfusa zu tilgen und hinter est (Z. 10) ein solches zu setzen. Nur so ergibt sich ein passender Sinn.

6) 135, 25. 26 ist statt veteribus und novis: veteris und novi zu lesen. Vgl. oben S. 24 sub 5.

7) 141, 10 ist das unmögliche foveas et nidos in das selbstverständliche foveae et nidi zu ändern.

8) 149, 6 ist das per zu streichen. Es ist unzweifelhaft auf ein Versehen des Abschreibers zurückzuführen.

9) 150, 11 ist statt humilitatis, subjectionis, stabilitatis facta est confirmatio, fragilitatis agnitio zu lesen — die Stelle ist offenbar verderbt —: humilitatis subjectio stabilitatis facta est confirmatio, fragilitatis agnitio —, hier klafft der Text und es ist allem Anscheine nach ein peccandi immunitas, impossibilitas oder dergl. ausgefallen. Die Lücke scheint übrigens noch grösser gewesen zu sein, da der auf fragilitatis agnitio folgende Satz unvermittelt eintritt.

10) 152, 2 ist nach addicat ein Fragezeichen zu setzen, denn der Inhalt des mit addicat schliessenden Satzes beweist, dass letzterer nicht eine Aussage, sondern eine ironische Frage enthält.

11) 184, 8 ist vor dem ersten potest ein non einzuschalten. Dies ist durch den Kontext gefordert.

12) 196, 13 ist statt consolationis : consultationis zu lesen. Auch hier ist dies durch den Kontext gefordert. Vgl. respondendi silentium und sollicitudo interrogandi 196, 13. 14 und in tantae autem rei consultatione 200, 18. Ebenso ist consultatio (im Kodex consolatio) 210, 25 trotz der Retraktion des Herausgebers [1]) beizubehalten.

13) 196, 26 ist statt fruentibus : ferventibus zu lesen.

[1]) Prolegg. p. LXXVII.

Ersteres ergibt keinen Sinn, letzteres ist durch ardua sunt, quae pro interrogantis fervore conloquimur als ursprüngliche Lesart gewährleistet. Vgl. auch (196, 21 ff.) licet sermo meus . . . vestro sufficere vix possit ardori.

B. 1) 113, 24 ist das trium tantum schlechterdings unmöglich. Das unmittelbar vorhergegangene ne hoc de duabus personis adserere coneris (alio loco trium tantum Esaias digitorum numero loquitur trinitatem dicens etc.) schliesst für das ihm Folgende eine Einschränkung aus. Es verlangt eine Steigerung. Lesen wir trium totam, so ist alles in Ordnung.

2) 117, 11 ist mit Petschenig gegen den Herausgeber am handschriftlichen manifesta (statt manifestata) festzuhalten, denn es kommt dem Autor nicht so sehr darauf an zu betonen, dass die magnificentia spiritus sancti auch im A. T. kundgethan worden ist, als vielmehr darauf, dass ebenso wie der Name (Spiritus sanctus), so auch das A. T. keinen Zweifel an der magnificentia des Heiligen Geistes zulasse, da es durch den Bericht darüber, dass nur auserwählten Männern die Gabe des Heiligen Geistes zu teil geworden ist, uns aus der Vollkommenheit der mit dem Geiste Begabten die Würdestellung des Gebers erkennen lehrt. Nicht also, dass eine Offenbarung der magnificentia spiritus sancti im A. T. stattgefunden habe, sondern dass letztere im A. T. klar vorliege, — darauf kommt es dem Autor zunächst an. Nicht unbegründet erscheint mir dagegen die vom Herausgeber vorgenommene Änderung von manifesta in manifestata 91, 1.

3) 127, 8 ist mit dem Herausgeber das adverte, quod dixit — meo als Einschiebsel zu werten und gegen Zycha für entbehrlich zu erachten. Ebenso ist mit dem Herausgeber über die Einschiebsel 106, 6 und 135, 8 zu urteilen.

4) 131, 19 ist mit dem Herausgeber gegen Petschenig, der das handschriftliche rationalis — unter dem Beifall Engelbrecht's selbst — verteidigt, rationabilis zu lesen. Rationalis stände bei Faustus singulär da, rationabilis dagegen findet sich nicht nur noch 2 mal in De spiritu sancto in derselben Verbindung mit creatura wie 131, 19, nämlich 132, 13 und 133, 11, sondern auch sonst noch. Vgl. 90, 23 und 139, 15.

5) 151, 14 ist mit dem Herausgeber gegen Petschenig dei vivi statt des blossen dei zu lesen.

6) 180, 24 f. ist mit dem Herausgeber und Hartel (vgl. die Note im Engelbrecht'schen Texte) materia materiale zu lesen. Die vom Herausgeber vermutete und von Zycha als sehr ansprechend bezeichnete Auflösung des handschriftlichen materiale in ein materia ille ist um des ille willen — es wäre störend, weil unmotiviert — abzuweisen.

7) 182, 22 ist das vom Herausgeber eingeschaltete vita als bisher beste Lösung der Schwierigkeiten beizubehalten.

8) 186, 8 ist mit Zycha das handschriftlich am besten bezeugte ait [1]) statt des vom Herausgeber dafür eingesetzten aut beizubehalten. Das Bedenken des Herausgebers, dass Faustus wohl schwerlich so geschrieben haben werde, vermag ich nicht zu teilen, da wir bei Beibehaltung der Lesart ait eine bei ihm auch sonst nicht seltene Anaphora haben würden. Am besten freilich würde zu Faustus' Sprachgebrauch das item eines anderen Kodex, des Parisinus lat. 1564 saec. IX stimmen, doch legt der Charakter dieser Handschrift [2]) die Annahme einer Korrektur nur zu nahe.

9) 201, 10 ist mit Petschenig und dem Herausgeber an dem handschriftlichen sic et statt des von Zycha für wahrscheinlich gehaltenen sic ut festzuhalten, nur hätte nach conloquor statt des Komma eine stärkere Interpungierung erfolgen sollen.

10) 201, 23 ist mit Petschenig ein ad vor absentem einzuschalten, da zu letzterem aus dem übergeordneten Satze schlechterdings nur errorem constringere und nicht constringere (so der Herausgeber) ergänzt werden kann.

11) 209, 4 ist mit Petschenig das vom Herausgeber eingeschaltete est als durchaus entbehrlich zu streichen.

Epist. VI und IX des Faustus.

Beide Briefe stammen, um es gleich hier zu sagen, in der Form, in welcher sie uns vorliegen, nicht von Faustus.

[1]) So der Cod. Sangallensis 190 saec. IX. Vgl. Engelbrecht in den Prolegg. p. XLVI seqq.

[2]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. XLVII seqq.

Wir haben es in einem jeden von ihnen mit einem aus recht disparaten Stücken bestehenden Cento zu thun.

Für epist. 6 geht dies aus folgendem hervor:

1) 196, 25 heisst es: itaque ad immolanda orationum sacrificia amica sunt ferventibus[1]) nocturna silentia, quibus usque ad horam tertiam lectio moderata succedat etc. Vorausgegangen war diesen Sätzen: magnam sollicitis perhibet eruditionem agnitio peccati, metus iudicii, terror ignis aeterni. Es bedarf nur des Hinweises, dass das itaque hier sinnlos ist. Zwischen dem, was der Passus magnam — aeterni aussagt, und dem mit itaque beginnenden Satze lässt sich schlechterdings keine Beziehung herstellen.

2) S. 197, 10 ff. lesen wir: Duplicari, inquam. Duo enim sunt abstinentiae genera: unum est incontinentiae appetitum a cibo et a potu et a diversis carnalium suavitatum inlecebris coercere et vomere crucis terram subiecti exterioris edomare. Im unmittelbar Vorhergehenden hatte es geheissen: igitur si trepida parum amplius rudimenta permittunt, alternis hiemales dies ieiuniis transigantur, quae, sicut moderari convenit, ita necesse est duplicari. Man beachte zuerst, wie rein äusserlich der mit duplicari beginnende Abschnitt mit dem Vorgehenden verknüpft wird. Das enim ist, wie oben das itaque, sinnlos, da das erste duplicari im Sinne einer Steigerung des Fastens gemeint war, der Umstand aber, dass es zwei Arten der Abstinenz gibt, keine Begründung der Forderung: necesse est duplicari sein kann. Weiter sei darauf hingewiesen, dass dasjenige, was über das erste der beiden abstinentiae genera im Abschnitt duplicari inquam — edomare (197, 10) bezw. servire 197, 14 gesagt wird, sich ebensowohl zu dem vorhergehenden, von Itaque ad immolanda orationum sacrificia (196, 25) — ita necesse est duplicari reichenden Abschnitte, als auch zu dem folgenden: epulum, si permittat etc. (197, 14 ff.) durchaus disparat verhält und den zwischen diesen Abschnitten bestehenden straffen Zusammenhang sprengt. Denn während wir es in den mit Itaque ad immolanda und

[1]) So ist statt des fruentibus im Engelbrecht'schen Texte zu lesen. Vgl. oben S. 53 unter 13.

epulum, si permittat eingeleiteten Stücken mit detaillierten Einzelvorschriften zu thun haben, trägt das über das erste der abstinentiae genera Gesagte einen durchaus allgemeinen Charakter.

3) S. 199, 3 beginnt mit einem Ante omnia . . . illas in nobis quinque sensuum expugnemus inlecebras ein neuer Abschnitt. Nach Spezialisierung der quinque sensuum inlecebrae heisst es 199, 8 weiter: et ideo sicut pater fidei Abraham quinque illos reges in trecentis decem et octo mysterio intra literam latente devicit, ita et nos contra hos principales vitiorum duces in Jesu nomine et crucis signo, hoc enim utraque era exprimit, dimicemus, ut audire mereamur a domino: vincenti dabo coronam vitae, et: qui vicerit non laedetur a morte secunda. Die letzen Sätze machen ganz den Eindruck, als ob die Ausführungen nun zu Ende wären. Statt dessen wird mit einem nochmaligen et Matth. 11, 12 (quia regnum caelorum vim patitur et violenti diripiunt illud) angeschlossen und hierauf fortgefahren: vim enim sibi factura est anima, ut carnales affectiones spiritui subdat, ut crucem deliciis praeferat, ut vigilias somnis dulcibus anteponat, ut adversarium in membris suis vincat, ut ex alio alter effectus ad illam domini praeceptum idoneus inveniatur etc. Diese Stellen bedürfen keines Kommentars. Ihre blosse Reproduktion spricht deutlich genug.

Woher die unter 1—3 namhaft gemachte Zusammenhangslosigkeit? An sich scheint mir ein 3- bezw. 4facher Erklärungsversuch möglich. Entweder sie hat 1. ihren Grund im Ungeschick des Briefschreibers, oder sie ist 2. dadurch verursacht, dass unser Brief an den oben inkriminierten Stellen einen Einschub erfahren hat, oder sie ist endlich 3. dadurch zu erklären, dass ein Abschreiber oder sonst jemand einen lückenhaften Text unseres Briefes vorfand und die Lücken desselben zu beseitigen suchte. Letzteres konnte entweder (a) so geschehen, dass er die getrennten Stücke durch eine rein äusserliche Verknüpfung an einander fügte, oder (b) so, dass er die Lücken in seiner Weise auszufüllen suchte.

Fassen wir die erste Möglichkeit näher ins Auge. Sie scheint — aus naheliegenden Gründen — am meisten für sich zu haben, doch belehrt eine nähere Prüfung der einzelnen

Teile des Briefes — diese für sich genommen —, dass uns kein Recht zusteht, mit dem Ungeschick des Briefschreibers als einem ernstlich in Betracht kommenden Faktor zu rechnen. Wer so schreiben konnte, wie in der Einleitung (195, 20 bis 196, 23), oder in den Abschnitten 196, 25 bis 197, 9; 197, 14 bis 198, 4 etc. zu lesen ist, der ist auch im stande gewesen, sei es selbständig, sei es auf Grund eines von wo anders her entlehnten Materials, ein einheitliches und zusammenhängendes Schriftstück zu stande zu bringen. — Mit dem Abweis dieses Erklärungsversuches ist zugleich gegeben, dass ep. 6 — in der Form, wie sie uns vorliegt — nicht von einem Verfasser, also auch nicht von Faustus stammen kann. Bewährt wird letzteres durch die Beschaffenheit der Briefe, die wir sonst von ihm besitzen. Nirgends begegnen wir in ihnen einem solchen Mangel an Geschlossenheit und Einheitlichkeit, wie er hier in ep. 6 zu verzeichnen ist. Hierzu kommt folgender, m. E. durchaus beachtenswerter Umstand. Unser Brief will nicht an einen „Irgendwer“ geschrieben sein, sondern an den obersten Staatsbeamten des südlichen Galliens, den praefectus praetorii Felix in Arles. [1]) Sollte Faustus, wo er an eine so hochgestellte Persönlichkeit schrieb, und zwar nicht aus eigenem Antriebe, sondern von dieser um ein institutum bezw. magisterium vivendi angegangen (s. die Einleitung), nicht etwas Besseres zu bieten versucht haben als dieses schon mehrfach charakterisierte Elaborat? Auch diese Frage muss ungelöst bleiben, wenn wir an der Autorschaft des Faustus festhalten. Hiermit ist aber schliesslich auch gesagt, dass wir in ep. 6, d. h. in der Form, wie sie uns vorliegt, nicht den Brief besitzen, den nach dem Zeugnis des Gennadius Faustus an den praefectus praetorii Felix geschrieben hat. Letzteres ist um so mehr zu behaupten, als die Bezeichnung des Briefes als einer epistula conveniens personae pleno animo paenitentiam agere disponenti mit dem Inhalt des Briefes — diesen als Ganzes genommen — sich nicht vereinigen lässt. Nur zu den Abschnitten:

[1]) Vgl. die Notiz des Gennadius a. a. O.: scripsit postea et Ad Felicem praefectum praetorii ac patriciae dignitatis virum, filium Magni consulis jam religiosum, epistulam ad timorem Dei hortatoriam, convenientem personae pleno animo paenitentiam agere disponenti.

itaque ad immolanda (196, 25) — ita necesse est duplicari (197, 9) und: epulum si permittat (197, 14) — damnare peccatum (198, 4) würde die Notiz des Gennadius stimmen. Nicht vereinen lässt sich aber mit derselben, was wir sonst im Briefe lesen. Denn während wir in den eben genannten Abschnitten ganz speziellen Verhaltungsmassregeln begegnen, so handelt es sich in den übrigen Teilen des Briefes um Ermahnungen allgemeiner Art, — Ermahnungen zudem, die auch inhaltlich angesehen mit den ersteren nicht auf derselben Linie liegen.

Als unhaltbar erweist sich auch die zweite Möglichkeit. Nur das duplicari inquam (197, 10) würde durch sie seine Erklärung finden, da, wie wir bereits oben sahen, der Abschnitt duplicari inquam — edomare (197, 13) bezw. servire (197, 14) trennend und störend zwischen zwei eng zusammengehörige Stücke tritt. Unerklärt würde aber bleiben das itaque ad immolanda etc. (196, 25) und das et: quia regnum caelorum vim patitur etc. (199, 14 ff.). Jenes —, weil im ganzen Brief sich schlechterdings nichts finden lässt, was die Fortsetzung der die Ausführungen des letzteren einleitenden und dem itaque ad immolanda etc. voraufgehenden anderthalb Zeilen: magnam — ignis aeterni (196, 24) bilden könnte; dieses —, weil unter den dem et: quia regnum caelorum etc. vorhergehenden Abschnitten sich keiner als ein mit ihm ursprünglich unmittelbar verbundener denken lässt.

Abzuweisen ist aber weiter auch die unter 3a genannte Möglichkeit. Dieses folgt aus dem zur 1. und 2. Möglichkeit Bemerkten. Zwar liesse sich das itaque ad immolanda etc. (196, 25) und das et: quia regnum caelorum etc. (199, 14 ff.) durch die Annahme einer bloss äusserlichen Verknüpfung bisher getrennter Stücke erklären;[1]) ausgeschlossen wäre aber dieser

[1]) Auf Kosten dessen, der unsern Brief in seine gegenwärtige Gestalt brachte, käme dann das itaque (196, 25) und das et: quia regnum caelorum vim patitur et violenti diripiunt illud (199, 14). Zu beachten ist übrigens, dass das Citat Matth. 11, 12 in unserm Briefe eine durchaus andere Verwendung findet als in De gratia 63, 3 — der einzigen Stelle, wo es sich sonst bei Faustus findet. Während in unserm Briefe in Matth. 11, 12 ein Hinweis auf die dem Christen obliegende Verpflichtung gesehen wird, in einen Kampf mit seinen Sünden und Begierden einzutreten, ist in De gratia dasselbe Schriftwort dem Autor ein Beleg für

Erklärungsversuch bei Duplicari, inquam etc. Hier muss, wie wir oben sahen, ein Einschub vorliegen. Es verbleibt somit als einzig möglicher Erklärungsversuch die Annahme, dass der uns in unserem Briefe entgegentretende Mangel an Einheitlichkeit und Geschlossenheit seinen Grund hat in dem ungeschickten Versuch eines uns unbekannten Autors, die Lücken eines ihm vorliegenden Brieffragments auszufüllen. Wie weit eventuell die Hand des Rekonstruktors — wenn er diesen Namen verdient — eingegriffen hat, soll später besprochen werden.

Wir gehen zu epist. IX über. Hier liegen die Dinge ganz analog. Auch hier tritt uns eine gleiche Zusammenhangslosigkeit entgegen. Wir betrachten folgende Stellen:

1) S. 212, 1 ff. heisst's: unde quanta dudum alacritate saecularibus studiis militavimus, tanta nunc devotione domino serviamus. Vorausgegangen war auf S. 211, 6 ff. — ich schreibe den Passus in extenso aus —: Propitia divinitate in secreto religionis congruo et tranquillissimo in silentio constituti, in quo dominus ad rubiginem longa securitate contractam salutiferae limam castigationis admovit, in hac, inquam, quiete magna, si agnoscamus, vacatione donati, dum novos cives commercio caritatis adquirimus, dum de adquisitorum salute gaudemus, inter haec positi bona praesenti insultamus exilio et patriam nos non amisisse, sed commutasse cognoscimus. Nam dum fideles famuli dei in necessitatibus nostris bonitatem suae devotionis exercent, sine sede propria possessores, sine possessione divites sumus, immo eos, qui de nostra fructum capiunt consolatione, ditamus. miro modo consolatores nostri de pauperculis negotiantur et de egenis lucra perpetua consequuntur. Ego autem hanc primam munificentiam domino largiente percepi, quod piissimus meus Ruricius post vitae huius iactationes ad portum religionis proram salutis excelsi manu gubernante convertit, quod post umbras seducentium vanitatum et inlusiones transvolantium somniorum mansura et solida concupivit et despecto tandem saeculo infelicitatem eius magnam respuit, feli-

das nicht zwingende Vorherwissen Gottes bezw. dafür, dass die praescientia dei pro humana se actione convertit; vgl. 62, 22 ff.

citatem et lucrum sui de mundo pereunte adquisivit aeque fideliter atque conlabentium rerum fuga praeteriens, qua opes contemptu suo contulit, quae iam usui suo conferre nihil poterant. Dies der Wortlaut des dem unde quanta dudum alacritate vorhergehenden Abschnittes. Ein befriedigender Zusammenhang lässt sich zwischen den beiden Abschnitten trotz des unde nicht herstellen. Letzteres ist gänzlich unmotiviert. Das studia saecularia hat im Vorhergehenden keine Stütze, denn nicht von einem Aufgeben irgend welcher weltlicher, d. h. durch eine weltliche Stellung bedingter Thätigkeiten war im Vorhergehenden die Rede, sondern von einem Verlassen des saeculum mit all seiner Eitelkeit und Nichtigkeit. Es hätte statt saecularibus studiis: saeculo heissen müssen. Und weiter, erwartet man nach den Elogen, welche der Briefschreiber dem Adressaten gemacht, dass er alles verlassen und aufgegeben und die prora salutis zum portus religionis gewandt d. h. h. ins Kloster gegangen, — nicht alles andere eher als die Aufforderung: unde quanta dudum alacritate saecularibus studiis militavimus, tanta nunc devotione domino serviamus? Hier ist etwas im Texte offenbar nicht in Ordnung. — Keinen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden hat

2) das, was S. 212, 17 ff., durch ein et quia eingeleitet, über die beiden ieiuniorum genera gesagt wird. Vorher ging diesen Ausführungen auf S. 212, 3 ff.: et quia me austerius loqui secum pro peccatorum curatione pietas vestra constringit et illius sententiae non observat invidiam, quae dicit: justus in principio sui est accusator, inprimis ergo lapsus oris cordisque vitemus. sed quod „oris" diximus, si cordi studueris adhibere custodiam, ori non laborabis inponere disciplinam. sine difficultate ostium circumstantiae opponere poterit labiis suis <qui cautus fuerit in sensibus suis>, illud siquidem voce depromitur, quod prius in officina conscientiae deformatur. hoc exterior reddit, quod dictat interior. mens exercet imperium, lingua famulatum, et propterea caelestibus edocemur eloquiis: ex abundantia cordis os loquitur. quod de sermone nasci videtur, prius cogitatione concipitur, ut oris sonus indigna non proferat, animus justa praecipiat. Man sollte nun meinen, dass in dem auf diese Ausführungen folgenden, mit

einem et quia eingeleiteten und die duo ieiuniorum genera behandelnden Abschnitte sich irgend eine Bezugnahme auf die dem „oris cordisque lapsus vitare“ gewidmeten Erörterungen finden würde, doch davon ist hier keine Spur vorhanden.

3) S. 213, 3 ff. lesen wir:

Virum spiritalia et divina cogitantem tristitia non frangat, laetitia non resolvat, stabilitum in timore Dei pectus magnanimitas aequalitatis ostendat, ut et nobis coaptari possit libelli illius insigne principium, ubi illi magnificus Helcana, qui possessio dei interpretatur, vir unus mystico nuncupatur eloquio: erat, inquit, vir unus, hoc est semper idem, quia nihil in eo apparebat dubium, nihil duplex, nihil varium, nihil diversum, sed eum in statu virtutum inconcusso ordine permanentem accedentia in contrarium non movebant, mutabilia tempora non mutabant, nec eum, ut marinis fluctibus moris est, in alternas partes levia ventorum flabra versabant. ita et sollicitus dei famulus vasta fidei mole fundatus in hoc tantum Christo in se operante mutetur, ut novis semper gratiis induatur, in agro pectoris plantentur utilia, noxia succidantur. et quia militibus suis praecepit sermo divinus: cum, inquit, ad bellum processeris et inter reliquas praedas petieris virginem, abscides ungues et crines eius et ita eam tibi coniugio copulabis, ita nos ad sanctam Christi timore praecincti prudentiam saeculi, quae simplex, incorrupta, sincera a deo facta est, captivam spiritalis sapientiae subiungamus ac superflua eius amputatis vitiis abscidamus et pectori casta coniunctione sociemus. Liest man diesen Abschnitt im Zusammenhang, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er in der Form, in der er uns vorliegt, unmöglich aus einer Feder stammen kann. Die dem Land- bezw. Weinbau entnommenen Bilder, welche die Ausführungen in dem mit in agro pectoris eingeleiteten Abschnitt beherrschen, wollen zu der ganz anders gearteten, an dem mysticum eloquium: „vir unus“ orientierten Darstellung in dem mit virum spiritalia cogitantem beginnenden und mit ut novis semper gratiis induatur schliessenden Passus nur schlecht stimmen. Hierzu kommt, dass die Sätze: in agro pectoris plantentur utilia, noxia succidantur auch in stilistischer Hinsicht sich nur höchst ungelenk an das voraufgegangene ita

et sollicitus dei famulus vasta fidei mole fundatus in tantum Christo in se operante mutetur, ut novis semper gratiis induatur anschliessen. Das reflexive mutetur und induatur fordert statt des im Texte sich findenden plantentur und succidantur ein plantet und succidat.

4) Nachdem es auf Seite 212, 6 geheissen hatte: inprimis ergo lapsus oris cordisque vitemus, dieses sodann ausgeführt, hierauf ausführlich über die beiden ieiuniorum genera gehandelt worden war und sich hieran schliesslich der oben in 3) ausgeschriebene Passus geschlossen hatte, — heisst es (213, 25 ff.) weiter: Ante omnia, in quantum adiuvante deo possumus, illas in nobis debellare curemus quinque sensuum passiones etc. Angesichts des Ante omnia sollte man glauben, dass nun zum Schluss etwas besonders Wichtiges kommen würde. Statt dessen weiss der Schreiber nur zu sagen: quicquid enim pulchrescit visu, quicquid blanditur odoratu, quicquid lenocinatur adtactu, quicquid dulcescit gustu, quicquid corrumpit auditu, haec omnia, si (!) his abutamur, intentionem mentis de spiritalibus ad terrena devolvent (!). Diese Stellen bedürfen keines Kommentars. Ich fahre fort und lasse, um die nächste Zusammenhangslosigkeit deutlicher zu markieren, hier gleich diejenigen Sätze folgen, die sich an das ad terrena devolvent unmittelbar anschliessen. Sie lauten: Et ideo sicut pater fidei quinque illos reges in trecentis decem et octo mysterio intra literam latente devicit, ita per adiutorium domini et per crucis signum has quinque principalium vitiorum expugnare studeamus inlecebras. per crucis enim signum et per sacrum Jesu nomen apud Graecos era utriusque supputationis inprimitur. quibus armis carnalia delectamenta superantes merebuntur audire: vincenti dabo coronam vitae, et: qui vicerit non laedetur a morte secunda. Hierauf folgt S. 214, 17 ff.:

5) Unde ipse facile terrena despicis vel fenerantis more dispensas, dum illud cogitas tempus, quo exurentur peccatores sicut fenum etc. Hier hat die Zusammenhangslosigkeit gleichsam ihren Gipfelpunkt erreicht. Unbegreiflich ist zunächst das unde ipse facile etc. Letzteres setzt voraus, dass im Vorhergehenden Erörterungen enthalten waren, die — allgemeiner oder prinzipieller Art — an dem Gedanken einer einstigen Ver-

geltung am Tage des jüngsten Gerichts orientiert waren oder doch zum mindesten hierauf tendierten. Nach solchen Erörterungen suchen wir aber im Vorhergehenden, bis etwa auf den Abschnitt unde quanta dudum — animus iusta praecipiat (212, 1—16) und in agro pectoris plantentur — casta coniunctione sociemus (213, 15—24), vergeblich. Auffällig ist weiter, dass, nachdem in den ganzen bisherigen Erörterungen bezw. Ermahnungen, bis auf das pietas vestra, studueris und laborabis am Anfang derselben (212, 3—8), eine direkte Anrede des Adressaten gefehlt hatte, hier plötzlich die 2. Person eintritt und bis zum Ende des Briefes festgehalten wird. Und schliesslich, machen die Schlusssätze des dem unde ipse facile etc. voraufgegangenen Abschnittes: quibus armis carnalia delectamenta superantes merebuntur audire: vincenti dabo coronam vitae, et: qui vicerit non laedetur a morte secunda — machen diese Sätze nicht ganz den Eindruck, als ob die Erörterungen des Briefes zu Ende sind, und statt dessen noch eine langatmige Ausführung über Lohn und Strafe beim jüngsten Gericht? Die Zusammenhangslosigkeit hat, wie gesagt, hier ihren Gipfelpunkt erreicht.

Woher nun dieser im Obigen aufgewiesene Mangel an Geschlossenheit und Einheitlichkeit in unserm Briefe? An sich ist auch hier, wie bei ep. 6, ein 3 bezw. 4facher Erklärungsversuch möglich. Sehen wir zu, welche von diesen Möglichkeiten ein Licht über das Zustandekommen des Briefes zu verbreiten geeignet ist. Ausgeschlossen ist m. E. zunächst, dass die eben charakterisierte Beschaffenheit von ep. 9 ihren Grund in dem Ungeschick des Briefschreibers hat. Hiergegen ist — mutatis mutandis — dasselbe geltend zu machen wie oben bei ep. 6. Hierdurch ist aber auch für die augenblickliche Gestalt von ep. 9 — auf Grund derselben bezw. ähnlicher Erwägungen wie bei ep. 6 — eine Autorschaft des Faustus unmöglich gemacht. Ausgeschlossen erscheint mir aber auch zweitens der Erklärungsversuch, dass in den in Frage kommenden Stellen ein Einschub vorliegt. Weder nach conferre nihil poterant (212, 1), noch nach ut novis semper gratiis induatur (213, 15), noch nach et : qui vicerit non laedetur a morte secunda (214, 10) kann ein solcher konstatiert werden,

da für keinen der mit den genannten Worten schliessenden Abschnitte im folgenden eine ungezwungene und natürliche Fortsetzung sich entdecken lässt. Nur für animus iusta praecipiat (212, 16) könnte man geneigt sein, eine Fortsetzung in in agro pectoris plantentur utilia etc. (213, 15) zu sehen. An sich würde dem nichts im Wege stehen. Wir finden in letzterem Abschnitte Gedanken, die zu dem animus iusta praecipiat passen; zudem lassen sich auch in stilistischer Hinsicht beide Abschnitte ungezwungen aneinander anschliessen. Trotzdem ist eine ursprüngliche unmittelbare Verbindung derselben wegen folgenden Umstandes abzuweisen. Die Gedankenentwickelung in den Schlusssätzen des von unde quanta dudum — animus iusta praecipiat (212, 1—16) reichenden Abschnittes ist eine unvollständige. Was angesichts des Schriftcitates Matth. 12, 34 (ex abundantia cordis os loquitur) sowie der unverkennbaren Tendenz der Ausführungen noch gesagt werden musste, nämlich dass die Beschaffenheit der Rede von der des Herzens abhängt bezw. in dieser letztlich wurzelt, ist ungesagt geblieben. Der Satz: ut oris sonus indigna non proferat, animus iusta praecipiat bedeutet keinen Gedankenfortschritt, er wiederholt nur, was schon gesagt war. Nun stammt aber das, was über das lapsus oris cordisque vitare gesagt wird, aus der 54. Homilie des Pseudo-Eusebius.[1]) Nach animus iusta praecipiat hatte die Homilie: tolle originem causae et mox occasionem removebis offensae. Ut purus defluat rivulus, fons ante purgandus est. Der Verfasser der Epistel hat diese unentbehrlichen Gedanken entbehren zu können geglaubt, indem er das ut oris sonus indigna non proferat als Vordersatz, das animus iusta praecipiat als Nachsatz fasste. Wären nun die beiden Abschnitte ursprünglich verbunden gewesen, so liesse sich kein Grund denken, der den Verfasser veranlasst haben könnte, eine Vertauschung der Bilder — hier das Bild vom fons und rivulus, dort ein dem Land- bezw. Weinbau entlehntes — vorzunehmen, zumal da jenes, das was zum Ausdruck gebracht werden soll, besser zu veranschaulichen im stande ist, als dieses.

Ausgeschlossen erscheint mir drittens der unter 3a ge-

[1]) M.B.P. Lugd. VI S. 673 F.

nannte Erklärungsversuch. Die Annahme einer Lücke und Beseitigung derselben durch eine bloss äusserliche Verknüpfung der getrennten Stücke legt sich nahe bei unde quanta dudum (S. 212, 1) und bei in agro pectoris plantentur utilia (S. 213, 15 f.). Als unmöglich erweist sie sich aber a) bei et quia duo sunt etc. (S. 212, 17), b) bei ante omnia etc. (S. 213, 25) und c) bei unde ipse facile etc. (S. 214, 12 f.) Hier ist zu wiederholen, was bereits oben bei Anführung der zu einander nicht stimmen wollenden Abschnitte gesagt war. Mithin verbleibt auch bei ep. 9 als einzig möglicher Erklärungsversuch dieser, dass ein Abschreiber oder sonst jemand einen ihm lückenhaft vorliegenden Brief durch Ausfüllung der Lücken wiederherzustellen versucht hat.

Wie weit hat sich nun aber diese Thätigkeit des Rekonstruktors erstreckt? Dies führt uns auf den 2. der hier zu besprechenden Punkte — auf das Verhältnis von ep. 6 und ep. 9. Letzteres ist zunächst dadurch charakterisiert, dass beiden Briefen — die vorhergegangenen Untersuchungen haben dies zum Teil schon gezeigt — umfangreiche Partien gemeinsam sind. Diese Konkordanzen erscheinen mir bedeutungsvoll einerseits (a) durch ihre Art und Beschaffenheit, anderseits (b) durch ihr Verhältnis zu den übrigen Teilen der Briefe. Ich stelle die in Frage kommenden Abschnitte der Übersichtlichkeit halber einander gegenüber:

Ep. VI.	Ep. VIIII.
Duo enim sunt abstinentiae genera: unum est incontinentiae appetitum a cibo et potu et a diversis carnalium suavitatum inlecebris coercere et vomere crucis terram subiecti exterioris edomare (S. 197, 10ff.). alterum abstinentiae genus est multo sublimius multoque pretiosius, motus animi regere, inrationabiles perturbationes et	Et quia duo sunt ieiuniorum genera, unum incontinentiae appetitum a male blandis deliciarum suavitatibus coercere, ut exterior et terrenus homo vomere crucis edomitus commoda infirmitate marcescat, alterum abstinentiae genus est multo sublimius, multo pretiosius, cui nulla contradicere possit infirmitas, motus animae regere

cogitationum inter se conluctantium rebelles tumultus mentis imperio subiugare, malitiae virus tamquam funestum aliquod maleficium de penetralibus cordis expuere et animam contra diversarum fluctus temptationum constantiae moderamine gubernare et contra passiones occultas velut contra domesticos inimicos rixam quandam irascentis fidei auctoritate conserere, inanes curas repellere et a noxiis conloquiis ac desideriis, quibus diabolus pascitur, abstinere et per mansuetudinem, patientiam, tranquillitatem imaginem dei in vultu interioris excolere., virum spiritalia et divina cogitantem ut tristitia non frangat, laetitia non resolvat, stabilitum in timore dei pectus ostendat magnanimitatis aequalitas, ut et nobis coaptari possit libelli illius insigne principium: erat vir unus abstinens se ab omni re mala. vir, inquit, unus, hoc est semper idem, quia nihil in eo erat dubium, nil duplex nil accidens, nil varium, nil diversum, sed eum in statu virtutum suarum aequali ordine permanentem tempora non mutabant nec eum, ut marinis fluctibus moris est, in alternas partes diversa ventorum flabra versabant. ita et sollicitus dei

et inrationabiles perturbationes vel conluctantium inter se cogitationum tumultus interioris iudicio refrenare et contra inpugnationes occultas vel contra domesticos inimicos rixam quandam irascentis fidei auctoritate conserere et per benevolentiam, mansuetudinem, patientiam, tranquillitatem dei imaginem in facie interioris excolere, cuius decus non in corporis personam, sed in animi formam sollertia factoris inpressit. virum spiritalia et divina cogitantem tristitia non frangat, laetitia non resolvat, stabilitum in timore dei pectus magnanimitas aequalitatis ostendat, ut et nobis coaptari possit libelli illius insigne principium, ubi ille magnificus Helcana, qui possessio dei interpretatur, vir unus mystico nuncupatur eloquio. erat, inquit, vir unus, hoc est semper idem, quia nihil in eo apparebat dubium, nihil duplex, nihil varium, nihil diversum, sed eum in statu virtutum inconcusso ordine permanentem accedentia in contrarium non movebant, mutabilia tempora non mutabant, nec eum, ut marinis fluctibus moris est, in alternas partes levia ventorum flabra versabant. ita et sollicitus dei famulus vasta fidei

famulus inconcussa fidei mole fundatus in hoc tantum Christo in se operante mutetur, ut novis semper virtutibus induatur. Ante omnia, in quantum adiuvante deo possumus, illas in nobis quinque sensuum expugnemus inlecebras. quicquid enim pulchrescit visu, quicquid lenocinatur odoratu, quicquid mollescit adtactu, quicquid dulcescit gustu, quicquid blanditur auditu, haec omnia, si his abutamur intentionem de spiritalibus ad terrena devolvunt. et ideo sicut pater fidei Abraham quinque illos reges in trecentis decem et octo mysterio intra literam latente devicit, ita et nos contra hos principales vitiorum duces in Jesu nomine et crucis signo, hoc enim utraque era exprimit, dimicemus, ut audire mereamur a domino: vincenti dabo coronam vitae, et: qui vicerit non laedetur a morte secunda (198, 5 ff.).

mole fundatus in hoc tantum Christo in se operante mutetur, ut novis semper gratiis induatur (212, 17 ff.).

Ante omnia, in quantum adiuvante deo possumus, illas in nobis debellare curemus quinque sensuum passiones. quicquid enim pulchrescit visu, quicquid blanditur odoratu, quicquid lenocinatur adtactu, quicquid dulcescit gustu, quicquid corrumpit auditu, haec omnia, si his abutamur, intentionem mentis de spiritalibus ad terrena devolvent. et ideo sicut pater fidei quinque illos reges in trecentis decem et octo mysterio intra literam latente devicit, ita per adiutorium domini et crucem suam has quinque principalium vitiorum expugnare studeamus inlecebras. per crucis enim signum et per sacrum Jesu nomen apud Graecos era utriusque supputationis inprimitur. quibus armis carnalia delectamenta superantes merebuntur audire: vincenti dabo coronam vitae, et: qui vicerit non laedetur a morte secunda (213, 25 ff.).

Vergleichen wir die ausgeschriebenen Abschnitte, so kann zunächst kein Zweifel sein, dass der eine von den beiden Briefen dem anderen vorgelegen hat. Die zum überwiegenden Teile wörtliche Übereinstimmung stellt dies ausser Frage. Welchem von beiden Briefen ist nun aber die Priorität zuzuweisen?

Die Frage wäre leicht zu beantworten, wenn der eine oder andere von ihnen ein einheitliches und geschlossenes Ganzes wäre. Dies ist aber, wie wir gesehen haben, bei keinem von beiden der Fall. Wir haben die Differenzen zu prüfen. Diese sprechen zu gunsten von ep. 9. Denn erstens ist zu beachten, dass das über das erste der beiden abstinentiae genera Gesagte in ep. 6 eine Fassung zeigt, die im Vergleich zu der in ep. 9 wie eine Anpassung an den Kontext aussieht. Während nämlich in ep. 9 die Ausführungen über das zweite genus ieiuniorum an die über das erste unmittelbar angeschlossen werden, sind in ep. 6 diese von jenen abgetrennt und so plaziert, dass sie — wir sahen dies bereits oben — trennend und störend zwischen inhaltlich und formell zusammengehörige bezw. verwandte Stücke treten. Als Anpassung an den Kontext erscheint weiter die Hinzufügung des spezialisierenden a cibo et potu, sowie die Auslassung des cui nulla contradicere possit infirmitas. Jenes geschah ohne Zweifel aus Rücksicht auf die vorausgegangenen detaillierten Einzelanweisungen, dieses im Hinblick auf Sätze im Vorhergehenden wie: ardua sunt, quae pro interrogantis fervore conloquimur, sed etc. 197, 47 und: igitur si trepida parum amplius rudimenta permittunt 197, 7. Als Korrektur gibt sich weiter aus naheliegenden Gründen zu erkennen: passiones gegen impugnationes in ep. 9, aequali gegen inconcussa, inconcussa gegen vasta, virtutibus gegen gratiis, blanditur gegen corrumpit. Den Eindruck eines Auszuges aus ep. 9 macht schliesslich das, was in ep. 6 über das „vir unus“ und die mystische Zahl 318 gesagt wird. Die Priorität von ep. 9 kann, kurz gesagt, nicht zweifelhaft sein. Diese Thatsache sei hier zunächst bloss konstatiert. Wir kommen auf sie noch zurück. Von ausnehmender Wichtigkeit ist aber — ich komme auf den 2. der oben genannten Punkte — der Umstand, dass sowohl Anfang als Ende der den beiden Briefen gemeinsamen Partien — letztere als Ganzes genommen —, als auch ebenso die einzelnen Teile derselben weder an die ihnen vorhergehenden, noch an die ihnen folgenden Abschnitte angeschlossen werden können. Sie schweben sozusagen in der Luft. Der eben geführte Nachweis, dass sowohl ep. 6 als ep. 9 ein zusammenhangsloses Cento ist, war zugleich ein Beweis für die eben ausgesprochene Be-

hauptung. Was liegt unter diesen Umständen näher als die Vermutung, dass wir diese den beiden Briefen gemeinsamen Abschnitte auf Kosten des Rekonstruktors zu setzen haben. Treten wir dieser Vermutung näher und fragen wir zuerst, was in ep. 6 und 9 als Rest verbleibt, wenn wir die ihnen gemeinsamen Partien ausscheiden. Es sind dies für ep. 6 folgende Abschnitte: 1. Magnum pietatis et fidei testimonium est bis non tam instruam quam revolvam — die Einleitung (S. 195, 20 — 196, 23). 2. Magnam sollicitis perhibet — ita necesse est duplicari (196, 24—197, 9). 3. et necessitati potius — elaboremus damnare peccatum (197, 13—198, 4). 4. et: quia regnum caelorum bis mutari optat ad gloriam — der Schluss (199, 14—200, 3). Unter diesen 4 Abschnitten kann für den 2. — allerdings mit Ausscheidung der 1. Zeile — und für den 3. behauptet werden, dass sie ursprünglich zusammen gehört haben müssen. Schon oben wurde auf ihre inhaltlich und formell grosse Verwandtschaft hingewiesen. Zudem würde ihr Inhalt, wie dies gleichfalls bereits oben bemerkt wurde, zu dem Bilde stimmen, das man sich von einer epistula conveniens personae pleno animo paenitentiam agere disponenti (s. o.) machen könnte. Der Inhalt der Einleitung (= Abschnitt 1) braucht dem eben Gesagten nicht zu widersprechen. Wenn der Briefschreiber hier zum Schlusse sagt: licet sermo meus ... vestro sufficere vix possit ardori, tamen paucis conversationem vestram non tam instruam quam revolvam, — so begreifen sich diese Worte leicht als Höflichkeitsphrase. Was schliesslich den Abschnitt 4 betrifft, so lässt sich derselbe unschwer als Teil der Erörterungen denken, welchen auch Abschnitt 3 angehörte. Dieses Resultat stimmt zu dem, was wir oben als einzig möglichen Erklärungsversuch für die augenblickliche Gestalt unseres Briefes bezeichneten. Dass an einer Stelle der Rekonstruktor die Ausfüllung der Lücken unterlassen hat, wird wohl deshalb geschehen sein, weil er es nicht für nötig hielt. Sein sonstiges Verfahren gibt uns ein Recht zu dieser Annahme. Ob der Schluss des Briefes in seiner jetzigen fragmentarischen Gestalt schon dem Rekonstruktor vorgelegen hat, lässt sich auf Grund des augenblicklich vorhandenen handschriftlichen Materials nicht entscheiden.

Befolgen wir das eben bei ep. 6 angewandte Verfahren auch bei ep. 9! Hier verbleiben nach Ausscheidung der mit ep. 6 gemeinsamen Partien folgende Abschnitte: 1. Propitia divinitate bis conferre nihil poterant — die Einleitung (S. 211, 6 — 212, 1). 2. unde quanta dudum alacritate — animus iusta praecipiat (S. 212, 1—212, 16). 3. in agro pectoris plantentur utilia — coniunctione sociemus (S. 213, 15—24). 4. Unde ipse facile — zum Schluss des Briefes (214, 12 ff.). Wir haben in diesen Abschnitten Anfang und Schluss eines Briefes und ausserdem noch zwei Stücke. Gemeinsam ist letzteren, dass sie im Gegensatz zu den sonstigen Partien unseres augenblicklichen Briefes einen prinzipielleren bezw. allgemeineren Charakter tragen. Dieses würde zu dem, was wir oben aus dem unde ipse facile etc. für die letzterem Abschnitte vorausgegangenen Partien des Briefes folgern mussten, stimmen. Auch hier bewährt sich also der schon früher geltend gemachte Erklärungsversuch für das Zustandekommen der gegenwärtigen Gestalt von ep. 9. — Zum Schluss noch die Frage, ob der Rekonstruktor von ep. 9 mit dem von ep. 6 identisch ist. Die Frage ist m. E. zu verneinen. Die zahlreichen kleineren Differenzen in den den beiden Briefen gemeinsamen Partien würden bei einer gegenteiligen Annahme m. E. unerklärt bleiben.

Die beiden Homilien über das Symbol in der Ps.-Eusebianischen Predigtsammlung.[1]

Es ist bereits oben (S. 48) bemerkt worden, dass die beiden Predigten seit der Beweisführung Caspari's[2]) als unzweifelhaft faustinisches Gut gegolten haben. Wir mussten den Beweisführungen Caspari's ihre zwingende Kraft absprechen. Fragen wir nun im einzelnen nach den Gründen, welche Caspari zu seinem Urteil über die beiden Symbolpredigten veranlasst haben. Wie schon bemerkt wurde, sind es die Parallelen

[1]) M.B.P. Lugd. VI p. 628 seqq.

[2]) Ungedruckte etc. Quellen z. Gesch. d. Taufsymb. u. d. Glaubensregel 1869 II. S. 199 ff.

zwischen den beiden Homilien und De spiritu sancto. Erstere, sagt Caspari, seien mit den beiden BB. über den Heiligen Geist so ausserordentlich verwandt, dass sie einen Verfasser haben müssten. Sehen wir uns die Stellen an, die Caspari als Beleg für diese Verwandtschaft anführt.

I.

Hom. I de symbolo. [1])

Et iterum alio loco dicit salvator noster: Et ego rogabo patrem, et alium paracletum dabit vobis, id est consolatorem. Quo quidem loco manifestissime in persona patris unitas intelligitur. Rogabo patrem: Filius est, qui intelligitur patrem rogaturus; pater est, qui indicatur rogandus; spiritus sanctus, qui promittitur a patre mittendus (bei Caspari a. a. O. S. 327).

De spiritu sancto.

Nam dum salvator loquitur per Iohannem: et ego rogabo patrem et alium paracletum dabit vobis, spiritum veritatis, quem hic mundus non potest accipere, qui universo mundo dari potest, manifeste deus est mundi. trinam et hic agnosce trinitatem. pater est, qui indicatur rogandus, filius, qui intellegitur rogaturus, spiritus sanctus, qui promittitur a patre mittendus (S. 120, 9 ff.).

Vergleichen wir diese Stellen miteinander, so kann zunächst kein Zweifel darüber sein, dass die eine von beiden der anderen vorgelegen und nicht am Ende bloss vorgeschwebt hat. Dafür spricht die auffällige bis auf die Wortstellung sich erstreckende Übereinstimmung in den Schlusssätzen. [2]) Ist dies der Fall, woher dann die verschiedene Verwertung von Joh. 14, 16 und zwar so, dass in der Homilie in dem et ego rogabo patrem ein Hinweis auf die unitas gesehen wird, in De sp. s. aber eine solche auf die trinitas? Es ist auf diese Frage um so schwerer zu antworten, als in De sp. s., ausser an unserer

[1]) Ich citiere nach der letzten verbesserten Ausgabe dieser Homilien in Caspari's „Kirchenhist. Anecdota" 1879, S. 315 ff.

[2]) Dass in der Homilie das patrem vor rogaturus ursprünglich ist, scheint mir, obwohl der Text in der M.B.P.Lugd. es nicht hat, zweifellos angesichts des „in persona patris unitas intelligitur".

Stelle noch 2 mal Joh. 14, 16 citiert wird, beide Male aber eine andere Verwertung als in der Homilie findet. Das eine Mal (119, 8) wird aus dem alium paracletum die similis potentia, par gloria und eadem natura des Heiligen Geistes gefolgert, und das 2. Mal (151, 6 f.) wird von einer Bezugnahme auf die unitas und trinitas in der Gottheit überhaupt abgesehen, indem nur die Schlussworte des Verses (ut maneat vobiscum in aeternum) als Erweis dessen, dass der Heilige Geist ein habitator cordis humani ist, Verwendung finden. Warum weiter die Änderung in der Stellung der 3 Personen? Warum ist in De sp. s. der Vater vorangestellt und in der Homilie der Sohn? Wenn Faustus sich hier selbst ausschrieb, warum ändert er in dieser Weise? Gab vielleicht der Zusammenhang eine Veranlassung hierzu? Es lässt sich nichts entdecken. Denn dass in der Homilie das rogabo patrem aus dem Citat wieder aufgenommen wird, konnte kein Grund sein, die Reihenfolge in der Nennung der 3 Personen zu ändern. Warum — müssen wir überhaupt fragen — hat der Verfasser von De sp. s., wenn er mit dem der Homilie identisch war, das eine wörtlich herübergenommen, das andere geändert, hier etwas ausgelassen, dort etwas hinzugefügt? Dies ist nicht die Art eines Autors, der bei sich selbst Anleihe machen muss, wohl aber eines solchen, der das, was ihm in dem schriftstellerischen Erzeugnis eines anderen als Quelle vorlag, seiner Ausdrucks- und Anschauungsweise konform gestalten wollte. Die Bedenken gegen die Identität der Verfasser erhöhen sich durch das salvator noster in der Homilie gegen ein blosses salvator in De sp. s. Letzteres ist faustinisch, jenes nicht.[1] Die beiden Parallelen sind — um zusammenzufassen — nicht derart, dass man aus ihnen folgern könnte, dass Faustus sich hier selbst ausgeschrieben hat. Das Gegenteil liegt näher.

[1]) Bei Faustus findet sich mit einer nur scheinbaren Ausnahme nie ein noster bei dem in seinen Schriften sonst häufigen salvator. Denn wenn es an der einen Stelle (S. 170, 12 ff.) heisst: Absque dubio Ariani salvatorem nostrum negare non audent, sed, dum minorem dicunt, deum adserere non possunt, so ist klar, dass hier ein noster gar nicht zu entbehren war.

II.

Homilie II.

Credere illi cuilibet potes homini, credere vero in illum soli te debere noveris maiestati. Sed et hoc ipsum aliud est credere deum, aliud credere in deum. Esse deum et diabolus invenitur, in deum credere, nisi qui pie in eum speraverit, non probatur. Et ideo deum credere naturaliter deum scire est, in deum vero credere, hoc est fideliter eum quaerere et tota in eum dilectione transire. (Caspari, a. a. O. S. 329 f.)

De spiritu sancto.

Credere illi cuilibet potes homini, credere vero in illum soli te debere noveris maiestati. sed et hoc ipsum aliud est deum credere, aliud in deum credere. esse deum et diabolus credere dicitur secundum apostolum: nam et daemones credunt et contremescunt. in deum vero credere nisi qui pie in eum speraverit non probatur. in deum ergo credere hoc est fideliter eum quaerere et tota in eum dilectione transire. (credo ergo in illum, hoc est dicere: confiteor illum, colo illum, adoro illum, totum me in ius eius ac dominium trado atque transfundo. in professionis huius reverentia universa divino nomini debita continentur obsequia 103, 11 ff.)

Auch hier beweist die zum Teil wörtliche Übereinstimmung, dass eine der Schriften *Vorlage* für die andere gewesen ist. Letzteres kann aber, wie die Differenzen im einzelnen beweisen, nur die Homilie gewesen sein. Denn man beachte, dass der Text in De sp. s. im Vergleich zu dem in der Homilie jedesmal eine präzisere bezw. stilistisch bessere Form darstellt. Zunächst ist's die Wortstellung nach sed et hoc ipsum aliud est. Hier ist dadurch, dass das deum und in deum dem credere vorangestellt ist, schon durch die blosse Wortstellung der Unterschied der beiden Formeln markiert. Gefälliger ist weiter das esse deum et diabolus dicitur gegen esse deum credere et diabolus invenitur. Präziser ist schliesslich das

dicitur bei credere als das invenitur in der Homilie. Dass diese Beschaffenheit der Differenzen nicht gegen die Identität der Verfasser spricht bezw. gegen die Annahme, dass Faustus sich hier selbst ausgeschrieben hat, ist selbstverständlich. Es sind andere Bedenken, die hier geltend gemacht werden müssen. Es ist bisher, soviel ich sehe, nicht beachtet worden, dass nach dem aus der Homilie entlehnten Passus in De sp. s. sich noch Sätze finden, durch die eine Diskrepanz in den dem credere deum und in deum geltenden Abschnitt gebracht wird. In De sp. s. heisst es nämlich, nachdem eben das credere in deum als ein pie sperare, fideliter quaerere und als ein tota in eum dilectione transire bezeichnet worden war, — credo ergo in illum, hoc est dicere: confiteor illum, colo illum, adoro illum, totum me in ius eius ac dominium trado atque transfundo. Es bedarf keines besonderen Hinweises, dass uns in diesen Sätzen ein Glaubensbegriff entgegentritt, der sich zu dem im Vorhergehenden durchaus disparat verhält. Denn während hier das credere in deum rechtlich, ist es dort religiös bestimmt, und doch findet sich — ein Umstand, der das Auffällige dieser Thatsache erhöht — im Text auch nicht das geringste Anzeichen dafür, dass dem Autor diese Diskrepanz zum Bewusstsein gekommen wäre. Im Gegenteil, das credo ergo in illum, hoc est dicere schliesst letzteres nicht nur geradezu aus, sondern fordert zugleich, dass der Autor zwischen den beiden Bestimmungen dessen, was es um ein credere in deum sei, keine wesentlichen Differenzen, sondern nur eine andere Formulierung ein und derselben Sache gesehen hat. Dies macht aber eine Identität der Verfasser, wie wir gleich sehen werden, unmöglich. Das nämlich, was in der Homilie über das credere deo etc. gesagt wird, geht auf Ausführungen zurück, die sich in Augustin's tractatus 29 in evang. Johannis finden.[1]) Im Anschluss an Joh. 6, 29: hoc est opus dei, ut credatis in eum, quem ille misit heisst es hier: ut credatis in eum, non ut credatis ei. Sed si creditis in eum, creditis ei: non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et daemones credebant ei et non credebant in eum. Rursus etiam de apostolis ip-

[1]) P.L. 35 col. 1631 n. 6.

sius possumus dicere: credimus Paulo, sed non credimus in Paulum. Credimus Petro, sed non credimus in Petrum . . . Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari. Wie ein Vergleich der in Frage kommenden Stellen beweist, handelt es sich hier nicht um ein Exzerpieren augustinischer Gedanken, sondern um eine freie und selbständige und zugleich korrekte Reproduktion derselben. Ist dies aber der Fall, dann wäre die Annahme einer Identität der Verfasser für De sp. s. und die Homilie gleichbedeutend mit der Annahme dessen, dass eben dieselbe Person, welche durch die Art und Weise, wie sie die in Rede stehenden Gedanken Augustin's reproduzierte, Verständnis für die Eigenart derselben bewiesen hatte, dies Verständnis bei einer anderen Gelegenheit gänzlich eingebüsst haben sollte. Angesichts dieser Thatsahe ist es m. E. undenkbar, dass Faustus der Verfasser sowohl von De spiritu sancto als der Homilie ist. Bewährt wird letzteres dadurch, dass ausser der aus der Homilie so ungewandt entlehnten Stelle sich aus keiner Schrift des Faustus ein Beleg dafür beibringen lässt, dass ihm dieser augustinische Glaubensbegriff vertraut gewesen wäre — ihm, dem selbst der Gedanke der fides quae per caritatem operatur fremd geblieben ist.[1]) Der Glaubensbegriff des Faustus ist der genuin katholische.

III.

Homilie II.

Cum dixeris: pater, filius, spiritus sanctus, personas explicuisti; cum dixeris deus, substantiam demonstrasti (Caspari, a. a. O. S. 336).

De spiritu sancto.

Cum ergo dixeris pater, filius, spiritus sanctus, singulorum personas specialiter explicasti, cum dixeris unus deus, communem trinitatis sub-

[1]) In ep. 5 (S. 184, 23 ff.) behandelt Faustus ausführlich die ihm vom Adressaten gestellte Frage: utrum sola sufficiat ad salutem fides? Gal. 5, 6 findet in dieser Ausführung keine Verwendung. Das einzige Mal, wo diese Stelle angezogen wird (S. 22, 9 ff.), muss sie ihm ein Beleg dafür sein, dass nihil in famulatu dei sine opere geritur, quando et is qui credere videtur, operatur!

Quod vero sequitur: sanctam ecclesiam — vitam aeternam, credamus in Deum.[1]) Haec quidem commemoramus, non tamen in ea credimus, sed ipsa in deo credimus, haec, inquam, non quasi deum, sed quasi dei beneficia confitemur. (Ecclesiam catholicam, id est per universum orbem gratia coruscante diffusam.) Ecclesiam quasi regenerationis matrem, non tamen quasi salutis auctorem, quia non ex ecclesia homo, sed ecclesia coepit ex homine (Caspari, a. a. O. S. 337 f.).

stantiam, communem gloriam demonstrasti. (S. 146, 24 ff.).

Haec enim, quae in symbolo post sancti spiritus nomen sequuntur, ad clausulam symboli remota in praepositione respiciunt, ut sanctam ecclesiam — vitam aeternam credamus in deum, id est, ut haec a deo disposita et in deo constare fateamur (S. 104, 22 ff.). credimus ecclesiam quasi regenerationis matrem, non in ecclesiam credimus quasi in salutis auctorem (S. 104, 6 ff.). qui in ecclesiam credit in hominem credit. non enim homo ex ecclesia, sed ecclesia coepit esse ex homine (S. 104, 18 ff.).

Wir können uns hier kurz fassen. Die vorhin nachgewiesene Undenkbarkeit einer Identität der Verfasser für De spiritu sancto und die Homilie erfährt durch die eben angeführten Parallelen nicht nur keine Einschränkung, sondern eher eine Bestätigung. Denn da auch hier wiederum, wie es klar zu Tage liegt, es sich nicht um eine Reproduktion gleicher Gedanken, sondern um ein wirkliches Exzerpieren handelt, so ist nicht einzusehen, was den Verfasser von De spiritu sancto, falls er mit dem von Homilie II identisch war und falls er sich genötigt sah, bei sich selbst eine Anleihe zu machen, dazu veranlasst haben könnte, das auf die Symbolglieder sanctam ecclesiam — vitam aeternam bezügliche credamus in deum das eine Mal mit einem haec a deo disposita et in deo constare fate-

[1]) Credamus in deum ist von Caspari a. a. O. als unbequem und unpassend ausgelassen. Doch sind die Worte, weil wir ihnen in vollständig analoger Umgebung auch in De sp. s. begegnen, als ursprünglich im Texte zu belassen.

amur zu erklären und das andere Mal mit einem sed quasi dei beneficia confiteamur.

Soviel über die von E. reproduzierten Caspari'schen Parallelen. Sie beweisen nicht nur nicht, was sie beweisen sollen, sondern bilden zum Teil eine Instanz gegen die Identität der Verfasser der in Rede stehenden Schriftstücke. Nicht anders kann nun aber auch das Urteil über dasjenige lauten, was Caspari weiter als Beleg für seine Anschauung anführt. Caspari zieht zum Vergleich noch folgende Stellen heran:

a) De cannonicis itaque lectionibus facta in unum pretiosa collectio (hom. I, a. a. O. S. 316 oben) und: Quid mihi profers unitatis ac trinitatis verba, quae in canonica lectione non invenis? (De sp. s. 108, 1 ff.) und: Aut numquid usurpares adserere Christum dominum, . . . nisi ex lectione sumpsisses? (De sp. s. S. 116, 13 ff.). Bedeutsam ist hier für Caspari das canonicis lectionibus in der Homilie und das canonica lectione in De spiritu sancto. Dass lectio sich bei Faustus nicht selten im Sinne von scriptura findet, haben wir oben S. 44 sub 10 gesehen. Doch ist hierbei folgendes durchaus zu beachten. Während wir in der Homilie den Plural canonicae lectiones haben, bieten die von Caspari angezogenen Parallelen aus De sp. s. beide Male den Singular lectio. Aber nicht nur in diesen 2 Stellen findet sich bei Faustus der Singular sondern auch in allen übrigen, sowohl in den 2 Stellen in De gratia (46, 7 u. 55, 24), als in den 7 (9) Stellen in De spiritu sancto (128, 22; 129, 5; 130, 21; 143, 8; 147, 14; 153, 4; 155, 14), als schliesslich in der einen Stelle in den Briefen (175, 21). Dieser konstante Gebrauch des Singulars lectio — auch in solchen Fällen, die dem in der Homilie analog sind — nötigt zur Annahme, dass wir es hier mit einer individuellen Eigentümlichkeit des Faustus zu thun haben — einer Eigentümlichkeit, der der Plural canonicae lectiones nicht entspricht. — Ähnlich müssen wir

b) über die folgenden Parallelen urteilen:

Homilie I.	De spiritu sancto.
. . . quia et in alio loco legimus, trium unam gloriam personarum coelestem persultare concen-	Sed quia trina repetitione persultat sanctus, sanctus, sanctus, videamusne hic honor ad

tum, qui dicit: Sanctus, sanctus, sanctus dominus. Dum sanctus singulariter dicitur, aperte unus agnoscitur, in trina autem repetitione trinitas declaratur (a. a. O. S. 326 ff.).	totam respiciat trinitatem (S. 112, 21 ff.)

Auch der Verwendung dieser an sich nicht wenig charakteristischen Parallelen stellen sich Bedenken entgegen. Denn abgesehen davon, dass sie eine Beweiskraft im Sinne Caspari's schon dadurch einbüssen, dass bereits oben für ein analoges Beispiel die Unmöglichkeit einer Identität der Verfasser nachgewiesen war, so ist doch schon die Verwandtschaft der beiden Stellen nur eine scheinbare. Gemeinsam ist ihnen nur dieses, dass das 3malige Sanctus in trinitarischem Interesse verwandt wird, während das Wie der Verwendung hier und dort ein verschiedenes ist. Denn während in der Homilie aus dem Singular sanctus die unitas in der trinitas gefolgert wird, fehlt diese Argumentationsweise in De sp. s. gänzlich. Sie ist, wie es scheint, ersetzt durch ein sicut in his tribus verbis nulla dissimilitudo, nulla est differentia, ita in trinitatis virtute nulla potest esse distantia (S. 113, 7 ff.). Und weiter, — während in der Homilie aus der trina repetitio unmittelbar auf die trinitas geschlossen wird, scheint dieses dem Verfasser von De spiritu sancto nicht so ohne weiteres aus dem 3maligen Sanctus sich ergeben zu haben. Er sagt vielmehr: videamusne hic honor ad totam respiciat trinitatem und fährt dann fort: Esaias cum dicit: vidi dominum Sabaoth, patrem Judaeis agnoscitur praedicare. Johannes evangelista aperte filium probatur asserere ita dicens etc.... quod autem idem Esaias dicit: et audivi vocem domini etc., hunc dominum apostolus Paulus, ut diximus, spiritum sanctum esse confirmat (S. 112, 22 ff.). Woher diese Verschiedenheit der Argumentationsweise hier und dort, wenn die Verfasser identisch sind und wenn, wie wir sahen, die Homilie dem Faustus vorgelegen hat? Doch die Beantwortung dieser Frage wird noch schwieriger angesichts der Thatsache, dass Faustus nirgends, auch nicht lib. I cap. VI, wo es sich ihm besonders nahe legen musste,[1]) Jes. 6 in einer Weise verwendet, wie es

[1]) Faustus führt hier (S. 108, 20 ff.) als Schriftbeweis für die unitas

in der Homilie geschehen ist, ja dass letztere Schriftstelle sich nur dieses einzige Mal bei ihm citiert findet. Dies ist um so auffälliger, als er gerade in diesem 3maligen Sanctus, sowohl den Anschauungen seiner Zeit wie seinen eigenen Anschauungen nach, einen ungemein deutlichen Hinweis der Heiligen Schrift auf die unitas in trinitate und die trinitas in unitate sehen musste. Sollte nun Faustus — müssen wir fragen —, wo er in De spiritu sancto häufig auf das trinitarische Problem zu sprechen kommt, sich diese Stelle haben entgehen lassen, nachdem er zuvor in der Homilie Jes. 6 an erster Stelle verwandt, ja sogar vor dem ite, baptizate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti? Dies ist, m. E., so unwahrscheinlich, wie irgend möglich. Dadurch kommen aber auch diese Parallelen nicht als Argument für, sondern eher als ein solches gegen die Identität der Verfasser zu stehen.

c) Eine weitere Stütze seiner Anschauung sieht Caspari in den Stellen: sequitur: abremissam peccatorum und peccatorum abremissio in Homilie II (a. a. O. S. 338 vgl. S. 337) und in baptismo abremissa peccatorum donantur in De sp. s. (S. 143, 11). Der Text kann in der Homilie dem handschriftlichen Befunde nach nicht anders als angegeben gelautet haben.[1]) Ebenso sicher ist aber auch das abnorme abremissa als Neutrum pluralis in De sp. s. Diese Form findet sich nun aber nicht nur an dieser Stelle allein, sondern noch 2mal: 104, 25 als Akkusativ und 150, 7 in der Verbindung per abremissa peccatorum. Abremissa als Femininum kommt bei Faustus überhaupt nicht vor, ebenso auch abremissio nicht. Sind aber unter diesen Umständen die von Caspari angeführten Konkordanzen wiederum nicht eher ein Argument gegen als ein solches für den faustinischen Ursprung der Symbolhomilie?

in trinitate und die trinitas in unitate Gen. 1, 26 an. Er schliesst (S. 109, 11 ff.) seine Ausführungen mit den Worten: itaque in eo, quod dicit: „faciamus ad nostram“, personarum numerus explicatur, in eo vero, quod singulariter ait: „ad imaginem et similitudinem“, in unam substantiam deitas indivisa colligitur.

[1]) Vgl. die überzeugenden Bemerkungen Caspari's zu den betreffenden Stellen und namentlich „Ungedruckte etc. Quellen z. Gesch. d. Taufsymb. u. d. Glaubensregel“ II S. 216 Anm. 10.

d) Caspari beruft sich für seine Anschauung weiter darauf, dass das, was in der Einleitung zu Homilie I über den Ursprung des Symbols und seine Stellung zur Schrift ausgesprochen werde, sich mehrfach mit dem berühre, was in De spiritu sancto über dieselben Punkte geäussert werde. Aber auch betreffs dieser Behauptung Caspari's muss geurteilt werden, dass sie wenig zutreffend ist. Denn die Stellen, die C. zum Vergleich heranzieht, beweisen m. E. das Gegenteil von dem, was sie beweisen sollen. Ich stelle die in Frage kommenden Abschnitte einander gegenüber.

Homilie I.	De spiritu sancto.
Ita et ecclesiarum patres, de populorum salute solliciti, ex diversis voluminibus scripturarum collegerunt testimonia divinis gravida sacramentis. Disponentes itaque ad animarum pastum salubre convivium, collegerunt verba brevia et certa, expedita sententiis, sed diffusa mysteriis, et hoc symbolum nominaverunt. De canonicis itaque lectionibus facta in unum pretiosa collectio, angusta sermonibus, sed dives sensibus, et de utroque testamento totius corporis virtus in paucas est diffusa sententias, ut facilius animae thesaurus non in arca, sed in memoria portaretur. De magnis ergo eminentiora praesumpta sunt . . . ita et ecclesiarum magistri, studiosissimi salutis nostrae negotiatores, in scripturis sanctis de magnis maxima separaverunt mentium paginis inscribenda (a. a. O. S. 315 ff.).	Fides catholica in universum mundum per patriarchas ac prophetas et gratiae dispensatores spiritu sancto insinuante diffusa est. hanc apostolica sollicitudo atque perfectio, sicut per sacras paginas dilataverat, ita in symboli salutare carmen mira brevitate collegit et tamquam dispersas remediorum species disposuit in corpus unum ac velut ex innumeris aromatibus pretiosum confecit unguentum, cuius odor omnes fines terrae potentia fraglantiae spiritalis implevit, ut in ipso universitatis adsensu virtus appareat veritatis (S. 102, 5 ff.). . . . aut certe credere te in ecclesiam manifesta professione scripturis adsere, testimoniis doce, divinis oraculis remota verborum tuorum praesumptione convince. de sacris omnimodo voluminibus quae sunt credenda sumamus, de quorum fonte symboli ipsius

series derivata subsistit (S. 104, 12 ff.). In nullis autem canonicis, de quibus symboli textus pendet, accipimus, quod in ecclesiam credere sicut in spiritum sanctum filiumque debeamus (S. 105, 3 ff.).

Was lehren diese Stellen über den Ursprung des Symbols? Fassen wir zuerst den aus der Homilie citierten Passus ins Auge! Ein doppeltes ist hier zu beachten: 1. dass als Urheber des Symbols die ecclesiarum patres, bezw., wie es zum Schluss des Citates heisst, die ecclesiarum magistri genannt werden; 2. dass als Quelle, aus der die ecclesiarum patres bezw. magistri geschöpft haben, die diversa volumina scripturarum bezw. die canonicae lectiones zu stehen kommen. Beides beweist, dass für den Verfasser der Homilie das Symbol nicht, wie Caspari aus unserer Stelle herausgelesen hat, direkt apostolischen Ursprungs ist, sondern ein Erzeugnis der Kirchen- bezw. Dogmengeschichte. Dieser Anschauung ist nun aber das, was Faustus in De spiritu sancto über den Ursprung des Symbols sagt, durchaus entgegengesetzt. Er leitet das Symbol direkt von den Aposteln her. Darüber kann kein Zweifel sein, wenn wir folgende Stellen ins Auge fassen. Gleich zu Anfang heisst es: Fides catholica in universum mundum per patriarchas ac prophetas et gratiae dispensatores spiritu sancto insinuante diffusa est. Man beachte das patriarchae ac prophetae und das gratiae dispensatores. Unter letzteren können, da sie neben den alttestamentlichen Organen der Heilsgeschichte genannt werden, nur die Apostel gemeint sein. Sie sind es im Verein mit den Patriarchen und Propheten, denen die fides catholica ihre allgemeine Verbreitung verdankt. Von dieser fides catholica heisst es nun aber weiter: hanc apostolica sollicitudo atque perfectio, sicut per sacras paginas dilataverat, ita in symboli salutare carmen mira brevitate collegit. Apostolica sollicitudo atque perfectio kann, wie dies sich übrigens von selbst als das Natürlichste nahelegt, zudem in einem dem Faustus geläufigen Sprachgebrauch seine Stütze findet,[1]) an-

[1]) Vgl. den Index in E.'s Ausgabe sub „adiectivum genetivi vice" u.

gesichts des dilataverat nicht etwa die vollendete Sorge irgendwelcher apostolischer Männer sein, sondern nur die der Apostel. Sie sind es gewesen, welche die fides catholica ebensowohl in der Heiligen Schrift Neuen Testaments ausführlich dargestellt (dilataverat!), als in dem symboli salutare carmen in wunderbarer Kürze zusammengefasst haben. Was die beiden anderen aus De spiritu sancto von Caspari angeführten Stellen betrifft, so gehören sie nicht hierher. Denn Faustus reflektiert in ihnen nicht auf den Ursprung des Symbols, sondern auf die enge Zusammengehörigkeit von Symbol und Schrift.

e) Als letztes Argument für die Identität der Verfasser von De spiritu sancto und der Homilie führt Caspari an, dass das, was uns in den BB. über den Heiligen Geist von dem Symbol der Kirche des Verfassers mitgeteilt werde (nämlich der ganze 3. Artikel, der 1. Artikel und die 1. Hälfte des 2. Gliedes des 2. Artikels), mit den entsprechenden Teilen des in den beiden Homilien ausgelegten Symbols übereinstimme. Dass dem so ist, — darüber kann angesichts der Ausführungen Caspari's [1]) kein Zweifel sein. Wie steht es aber mit dem 1. Gliede des 2. Artikels? Dieses kann in dem in den beiden Pseudo-Eusebianischen-Homilien ausgelegten Symbol nur gelautet haben: et (credo et?) in filium ejus, dominum nostrum Jesum Christum. In der Schrift De spiritu sancto findet sich dieses Glied des Symbols nicht, wohl aber in der epistula Fausti ad Graecum diaconum. Faustus beruft sich hier bei seinen Darlegungen über die kirchliche Zwei-Naturenlehre auf das Taufsymbol. Er sagt (205,3 ff.): . . . nos, inquam, ita deum patrem hominis sub personae unitate testamur, sicut sub eiusdem unitatis amplexu matrem dei hominem confitemur iuxta symboli auctoritatem, ut alia praetermittam, qua dicimus: credo et in filium dei Iesum Christum, qui conceptus est etc. Die Differenzen zwischen dem hier von Faustus citierten 1. Gliede des 2. Art. und dem entsprechenden Stücke des in den Homilien ausgelegten Symbols liegen klar zu Tage. Sie auf Kosten

speziell: non solum patrum auctoritate susceptum, sed etiam apostolicis oraculis consecratum 201, 16 f.

[1]) Vgl. Ungedruckte etc. Quellen, S. 215, S. 217 Anm. 11 u. S. 203.

eines ungenauen Referats zu setzen, geht nicht an. Dagegen spricht das qua dicimus. Dieses fordert, dass Faustus genau citiert hat. Das 1. Glied des 2. Art. kann im Symbol von Reji nicht anders gelautet haben, als wie es sich in der ep. 7. des Faustus citiert findet. Hiermit ist aber wiederum eine neue Instanz gegen den faustinischen Ursprung der Symbolpredigten gegeben.

Überblicken wir noch einmal das bisher Gesagte, so kann das Gesamturteil über die beiden Symbolpredigten des Pseudo-Eusebius nur lauten, dass ihr Verfasser mit dem von De spiritu sancto nicht identisch d. h. nicht Faustus von Reji ist. Ausschlaggebend hierfür sind 1. die uns hier und dort entgegentretenden verschiedenen Anschauungen über den Ursprung des Symbols, 2. die in De spiritu sancto vorliegende widerspruchsvolle Bestimmung dessen, was es um ein credere in deum sei, und 3. die Differenzen im Wortlaut des 1. Gliedes des 2. Art., die wir zwischen dem in den Homilien ausgelegten Symbol und dem der Kirche von Reji konstatieren mussten. Stammen nun auch die beiden Predigten nicht von Faustus von Reji her, so darf doch behauptet werden, dass ihr Verfasser zum mindesten ein älterer Zeitgenosse des letzteren gewesen ist. Ich erinnere an die oben nachgewiesene unzweideutige Posteriorität von De spiritu sancto, sowie weiter daran, dass die in dieser Schrift von Faustus vertretene Anschauung über den direkt apostolischen Ursprung des Symbols eine spätere Entwickelungsform der desbezüglichen Anschauungen der Kirchenschriftsteller darstellt als das, was wir bezüglich dieses Punktes in der Homilie finden. Wer der Verfasser der Homilien ist, wird, wenn überhaupt, so nur im Zusammenhang einer Untersuchung des Corpus Pseudo-Eusebianum sich eruieren lassen. Vermutungsweise sei es hier ausgesprochen, dass wir den Autor der Homilien in Hilarius von Arles († 449) zu suchen haben, der nach dem Zeugnis seines Biographen [1]) unter anderem auch eine symboli expositio ambienda verfasst hat.

Zum Schluss sei hier noch kurz auf die Sprache der Homilien eingegangen. Diese darf im grossen und ganzen als

[1]) Vgl. die vita Hilarii P.L. 50 col. 1232 n. 14.

nicht unfaustinisch bezeichnet werden, im einzelnen jedoch tritt uns in ihnen eine ganze Reihe von Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus entgegen, sodass auch hierdurch unser oben ausgesprochenes Urteil über den Verfasser der Predigten seine Bestätigung findet. Folgendes sei hier angeführt:

1) 2 mal findet sich diffusus als Synonymon von dives, vgl. diffusus mysteriis (a. a. O. S. 316) und possessor diffusus (ibid.). Faustus hat diffundere — diffusus häufig, doch nur in der üblichen Bedeutung. Vgl. 102, 6; 110, 1; 125, 22; 127, 26; 178, 16; 179, 23; 180, 24.

2) canonicae lectiones (Plural!). Hierüber war bereits oben S. 78 die Rede.

3) 3 mal findet sich ein alleinstehendes fragendes quare. Vgl. a. a. O. S. 318, 337 u. 338. Bei Faustus suchen wir nach einem solchen quare, trotzdem seine Schreibweise, zumal in De spiritu und De gratia einen rhetorisch-lebendigen Charakter trägt, vergebens. 1 mal findet sich ein alleinstehendes fragendes quamobrem (139, 2).

4) 2 mal findet sich hoc ordine (a. a. O. S. 319) bezw. quo ordine (a. a. O. S. 320), beide Male synonym mit hoc modo. Faustus ist diese Verbindung fremd. 1 mal findet sich in quo ordine (210, 20), doch ist es hier nicht formelhaft gebraucht.

5) A. a. O. S. 317 lesen wir: sine ullius difficultatis impedimento. Dieser pleonastischen Verbindung steht bei Faustus ein sine difficultate (86, 13; 212, 8 ep. 9) bezw. absque ulla difficultate (72, 8) gegenüber. Zudem fehlt bei ihm das Wort impedimentum.

6) A. a. O. S. 327 begegnen wir einem dominus n o s t e r u. salvator n o s t e r. Faustus hat, wie wir bereits (S. 73) sahen, nie ein salvator n o s t e r; ebenso fehlt bei ihm ein dominus n o s t e r.

7) Die 2. Homilie beginnt mit einem fides religionis catholicae. Faustus hat weder diese Verbindung, noch auch religio catholica. Er sagt entweder fides catholica (21, 11; 102, 5; 106, 5; 162, 11) oder fides ecclesiae catholicae (6, 19). Überhaupt fehlt bei ihm religio im objektiven Sinne.

Ausser dem Angeführten liesse sich noch eine Anzahl

lexikalischer Einzelheiten namhaft machen, die zwar an sich nicht unfaustinisch sind, deren Fehlen bei Faustus in Anbetracht der in De spiritu sancto und in De gratia behandelten Themata oder sonst aus naheliegenden Gründen doch immerhin auffällig wäre. Dergleichen Wörter etc. wären: esse, substantivisch = das Sein (a. a. O. S. 319); magnipotentia (S. 320); causari (ibid.); rimari quid curiositate (ibid.); supercrescere (S. 323); supereminere (ibid.); tripertita in unitate distinctio (S. 326); per casum fragilitatis quid incurritur (S. 327); conscriptor legis antiquae (S. 328); cariosa perditio (S. 331); exhonorare = entehren (ibid.); agnosce, homo, nobilitatem tuam (S. 334 u. 335); vigilanter observare (S. 336); coruscante gratia (S. 338); digne quis venerandus est (ibid.). Doch ist auf diese Wörter und Wendungen kein grosses Gewicht zu legen, da ihr Fehlen bei Faustus ein zufälliges sein kann, und da anderseits ihnen aus beiden Homilien auch manches entgegengestellt werden kann, was im Sprachgebrauch des Faustus seine Parallelen hat.

Tractatus s. Faustini de symbolo. [1]

Inhalt und Form dieses Traktats gehören nach Caspari, wie bereits oben (S. 49) bemerkt wurde, Faustus von Reji an, als Komposition rühre er dagegen von einem anderen her. Zum Erweise dieser Behauptung führt C. folgendes an: 1. dass im Traktat sich bedeutende Partien aus der homilia I de symbolo des Pseudo-Eusebius finden; 2. dass mehrere Stellen und Ausdrücke in ihm „mutatis mutandis“ in anderen Schriften des Faustus vorkämen; 3) dass er in Gedanken, Stil und Sprache das Gepräge der Schriften des Bischofs von Reji trage; 4. dass er im Codex Albigensis in der Überschrift ihm beigelegt werde. — Überblickt man diese 4 Argumente C.'s, so ist man erstaunt, dass letzterer auf Grund derselben nicht eine direkte Autorschaft des Faustus behauptet. Davon hält ihn jedoch ein

[1]) Untersucht u. ediert von Caspari in den „Alten und neuen Quellen etc.“ 1879, S. 250 ff. auf Grund des Cod. Albigensis saec. 38 bis IX.

Doppeltes zurück, 1. der Umstand, dass in der hom. I de symbolo und dem Traktat der buchstäblich mit einander übereinstimmenden Stellen doch zu viele und diese Stellen zu umfangreich wären, als dass man annehmen könnte, Faustus habe sich hier — was er nachweislich nicht selten gethan habe — wiederholt; und 2. sei der Traktat keine Rede über das Symbol, während er doch hie und da Redeform habe und das Symbolum in ihm in derselben Weise ausgelegt werde wie in den sermones oder homiliae de symbolo. Dies verlange, dass er aus Reden über das Symbol ausgezogen worden sei. Wäre Faustus selbst der unmittelbare Verfasser desselben, so müsste der Traktat entweder durchweg die Form einer Rede haben oder das Symbol müsste in ihm in ganz anderer Weise ausgelegt sein.

So Caspari. Ich muss gestehen, dass mir weder das eine noch das andere Argument als eine Instanz gegen Faustus erscheint. Denn, ad 1, wenn einmal ein Sich-selbst-ausschreiben des Faustus als eine längst erkannte Eigentümlichkeit desselben angenommen wird, wie dies auch Caspari in seinen Ausführungen über die Identität der Verfasser von De spiritu sancto und den Symbolpredigten thut (s. o.), dann muss es als eine Inkonsequenz bezeichnet werden, wenn, wie in unserem Falle, bloss aus dem grösseren Umfang oder der grösseren Anzahl der ausgeschriebenen Partien gegen Faustus argumentiert wird; und ad 2 muss ich bekennen, dass mir die Caspari'sche Argumentation unverständlich geblieben ist, ebenso wie ich auch nicht habe begreifen können, warum die Annahme von C. als eine ganz verwerfliche [1]) bezeichnet wird, dass Faustus selbst den Traktat aus eigenen Homilien über das Symbol ausgezogen und zusammengestellt oder eine seiner Homilien über dasselbe in ihn verwandelt habe, und warum schliesslich auch die Ansicht mit Hinweis auf das erste seiner Argumente von ihm abgewiesen wird, dass jemand eine Homilie des Faustus über das Symbol in einen Traktat über dasselbe verwandelt habe, indem er sie ganz oder teilweise ihrer Redeform entkleidete. M. E. kann bei den von

[1]) Vgl. die Anmerkung 21 a. a. O.

Caspari angeführten Gründen eine jede der 3 Möglichkeiten stattgehabt haben. Es ist unter diesen Umständen begreiflich, dass Engelbrecht (s. o. S. 16) an dem unmittelbar faustinischen Ursprung des Traktats festhält. Trotzdem ist Faustus — allerdings auf Grund anderer Erwägungen als der von Caspari — als unmittelbarer Verfasser des Traktats abzuweisen. Wir gehen zur Begründung dieser Behauptung zunächst auf diejenigen Gründe Caspari's des näheren ein, die ihn zum Urteil veranlassten, dass Inhalt und Worte des Traktats Faustus angehören.

Was zunächst das von Caspari (s. o.) unter 1 u. 2 Gesagte betrifft, so ist ohne Restriktionen anzuerkennen, dass das dort Behauptete in überzeugender und erschöpfender Weise dargethan ist. Das reiche Material, welches C. in den Anmerkungen zum Text des Traktats bietet, lässt hierüber keinen Zweifel bestehen. Nicht beanstandet sei auch weiter der Umstand, dass der Codex Albig. in der Überschrift nicht ein tractatus Fausti, sondern Faustini hat. Denn die Frage, ob Faustus als Faustinus bezeichnet zu werden pflege, wie Caspari nach dem Vorgange der Mauriner bemerkt, ist für unsere augenblickliche Untersuchung von keinem Interesse. Wir kommen auf diesen Punkt in einem anderen Zusammenhange noch ausführlich zurück. Anders verhält es sich aber mit dem von Caspari sub 3 Angeführten, dass nämlich der Traktat in Gedanken, Stil und Sprache das Gepräge der Schriften des Bischofs von Reji trage. Dies ist nicht zutreffend, oder doch nur soweit, als wir es im Traktat mit einer Reproduktion oder einer mehr oder weniger wörtlichen Herübernahme von Stellen aus Faustus wirklich angehörigen Schriften zu thun haben. Was nun aber das Schriftstück betrifft, aus dem nach Zahl und Umfang die bedeutendsten Entlehnungen stattgefunden haben — die Homilie I de symbolo, so ist diese, wie wir gesehen, nicht faustinischen Ursprungs. Dies ist, wie sich zeigen wird, für die Verfasserfrage ausschlaggebend. Der Verfasser des Traktats hat nämlich auch die Ausführungen der Homilie über den Ursprung des Symbols in seine Abhandlung herübergenommen, ohne sie doch ihres eigentümlichen Charakters zu entkleiden. In der Homilie waren als Urheber des Symbols, wie wir sahen, die ecclesiarum patres bezw. magistri genannt,

in De spiritu sancto die Apostel. Hier im Traktat sind es die apostoli et ecclesiarum patres. Die Anschauung der Homilie über den Ursprung des Symbols und die in De spiritu sancto sind hier also mit einander vermengt. Dass Faustus dieses sich hätte zu schulden kommen lassen, ist undenkbar, denn man beachte 1. dass De spiritu sancto dem Verfasser des Traktats vorgelegen hat, somit älter als dieser ist,[1] und dass 2. dasselbe Verhältnis auch betreffs der Homilie und De spiritu sancto besteht.[2] Beides würde aber die Annahme, dass Faustus der Verfasser des Traktats ist, zu der Annahme dessen gestalten, dass eben derselbe Faustus, der die Homilien über das Symbol in seiner Schrift De spiritu sancto in weitgehender Weise benutzte (s. o.), jedoch von einer Herübernahme der in ihnen sich findenden Anschauung über den Ursprung des Symbols Abstand nahm und seine eigene Anschauung entwickelte, in einer späteren Schrift beide Anschauungen konfundiert haben sollte. Das ist aber, wie gesagt, undenkbar. — Eine Bewährung erhält dieses Resultat durch folgendes:

a) Im Satze: nunc ergo ipsa symboli verba videamus (a. a. O. S. 264) stand an Stelle des nunc ergo in der Vorlage sed jam. Dass dieses eine geschickte Änderung wäre, kann nicht behauptet werden. Denn durch sie erhält das Vorhergehende, obwohl es trotz der Anfangsworte des Traktats[3] nur eine Einleitung zur Symbolauslegung selbst sein kann und auch in der Vorlage nicht anders gemeint war, den Charakter einer für das Verständnis der nachfolgenden Ausführungen nicht leicht entbehrlichen, selbständigen Erörterung. Ob wir Faustus eine solche Ungeschicklichkeit zumuten dürfen, — darüber kann man verschiedener Meinung sein. Als Thatsache ist jedoch zu konstatieren, dass bei Faustus ein Analogon hierfür nicht anzutreffen ist, ja dass ein überleitendes nunc ergo bei ihm fehlt.[4] Nur einmal findet sich ein n u n c

[1]) Vgl. beispielsweise die Anmerkung 119 und 124 bei Caspari, a. a. O.

[2]) Vgl. das oben S. 74 Gesagte.

[3]) Primum requirendum est, quid in se rationis ipsius symboli nomen habeat.

[4]) Zwar bietet der Engelbrecht'sche Text auf S. 19, 6 ein nunc ergo;

veniendum est und zwar an durchaus passender Stelle (S. 14, 22).

b) Auf S. 264 zum Schluss war in der Vorlage statt des quia secundum evangelium ein quia dicit dominus in evangelio zu lesen. Diese Formel findet sich bei Faustus mehrfach, jene nicht.[1])

c) S. 265 ist aus einem dividi a se ac separari ein dividi a se atque sejungi geworden. Separare ist bei Faustus häufig, sejungere fehlt in seinen Schriften.[2])

Ausser diesen dem Sprachgebrauch des Faustus widersprechenden Änderungen begegnen wir im Traktat auch solchen, aus denen sich weder etwas für noch auch etwas gegen Faustus mit Sicherheit folgern lässt. So ist aus einem alleinstehenden quare? ein quamobrem? geworden (S. 264),[3]) aus einem sicut enim ein nam sicut (S. 265),[4]) aus einem ac sic ein hoc genere (ibid.),[5]) aus einem denegabis ein derogabis (ibid.)[6]). Beweisen nun auch diese Stellen, wie gesagt, nichts für, aber auch nichts gegen Faustus, so geben sie uns doch ein Recht zu fragen, was letzteren wohl, falls er der unmittelbare Autor wäre, dazu veranlasst haben könnte, an solchen Stellen,

doch wie der Kontext beweist, so beruht das nunc entweder auf einem Druckfehler oder auf einer fehlerhaften Stelle im Manuskripte. Es muss statt nunc fraglos ein non stehen. Vgl. das oben S. 24 unter 2 Bemerkte.

[1]) Zu quia dicit etc. vgl. 50, 10; 66, 29; 68, 5; 84, 4; vgl. auch et in evangelio ostendit 25, 30. Secundum bei Citateinführungen hat Faustus, wie begreiflich, nur in Verbindungen, wie: s. illud evangelicum 17, 1; s. illud propheticum 200, 21; s. illud 142, 1; s. illud apostoli 21, 14; s. sententiam sapientissimi Salomonis 54, 1; s. Lucam 56, 28; 114, 25; s. apostolum 103, 14; 170, 8.

[2]) Vgl. zu separare: 20, 11; 79, 19; 110, 14; 122, 21; 127, 12; 192, 11; 205, 13.

[3]) Vgl. hierzu das oben S. 85 unter 3 Gesagte.

[4]) Beides ist bei Faustus ziemlich gleich häufig.

[5]) Ac sic ist bei Faustus ungemein häufig, doch hat er auch hoc bezw. quo genere nicht selten vgl. 23, 8; 24, 13; 48, 10; 55, 12; 67, 12; 191, 15.

[6]) Derogare findet sich bei Faustus 3 mal: 21, 29; 34, 13; 116, 21. Dass ihm auch denegare im Sinne von derogare nicht fremd ist, beweist 35, 10. Vgl. übrigens auch 9, 2; 30, 7; 70, 27; 94, 2.

wo seinem Sprachgebrauche nichts Widersprechendes vorlag, zu ändern, Differenzen mit letzterem aber zu ignorieren? Warum ist beispielsweise der Plural canonicae lectiones nicht in den bei ihm konstanten Singular geändert? [1]) Warum abremissio peccatorum nicht in das bei ihm allein sich findende abremissa peccatorum, letzteres als Neutrum pluralis? [2]) Die Beschaffenheit der oben namhaft gemachten, sozusagen gleichgültigen Änderungen, schliesst die Möglichkeit einer befriedigenden Antwort auf diese Fragen aus. Zum Schluss sei noch hingewiesen auf die Verbindung dimittere mala (S. 276) und auf das novatio S. 277. Beides lässt sich, obwohl es sich hier um solenneste Begriffe handelt, auch nicht mit einem einzigen Beispiele aus Faustus belegen.

Der Traktat über das Symbol ist — um zusammenzufassen — nicht unmittelbar faustinischen Ursprungs. Er gehört Faustus nur insoweit an, als in ihm Stellen aus De spiritu sancto und den Briefen verwandt worden sind. [3])

Breviarium fidei adversus Arianos. [4])

Wie eingangs bereits erwähnt wurde, hat Suitbert Bäumer die These zu erhärten versucht, dass die von Gennadius als parvus libellus adversus Arianos et Macedonianos in quo coessentialem praedicat trinitatem charakterisierte Schrift des Faustus nicht, wie bisher geglaubt wurde, verloren, sondern in dem Breviarium fidei adversus Arianos uns noch erhalten sei. Diese These Bäumer's ist unhaltbar. Denn ganz abgesehen davon, dass seine Beweisführung nicht überzeugend ist, so lassen sich schon aus der Schrift selbst m. E. beweiskräftige Argumente gegen einen faustinischen Ursprung des Breviariums beibringen. Prüfen wir zunächst die Beweisführung Bäumer's.

a) Was das erste der von B. angeführten „positiven“ Argu-

1) Vgl. hierzu das oben S. 78 unter a Gesagte.

2) Vgl. hierzu das oben S. 80 unter c Gesagte.

3) S. die Nachweise bei Caspari, a. a. O.

4) P.L. 13, 653 seqq.

mente betrifft, so ist zuzugeben, dass die im Breviarium erwähnte Wiedertaufe durch die Arianer auf Westafrika oder Spanien oder auf diesen Ländern doch nicht allzu ferne Gegenden als Abfassungsort hinweist, weil nur dort, wie wir es aus einem Zeugnis Victor's von Vita († 486) wissen, die Arianer die Taufe wiederholten. Ist aber mit dieser Thatsache auch die andere gegeben, dass Faustus inmitten der desbezüglichen Kämpfe stand? Ich glaube nicht. Es wäre nur dann der Fall, wenn auch für seine Heimat die erwähnte Praxis der Arianer nachgewiesen wäre. Zudem wäre mit letzterem — was B. nicht hätte entgehen sollen — für die Abfassungszeit nur ein sehr weiter Spielraum gewonnen.

b) Als zweites Argument führt B. an, dass die Ausdrücke, mit denen Gennadius den von ihm gemeinten libellus charakterisiert, vollkommen auf das Breviarium passten. Auch dies ist, bis etwa auf das „vollkommen", zuzugeben. Doch ist auch damit nur wenig gewonnen. Mit gleichem Rechte kann behauptet werden, dass die Worte des Gennadius auch auf den tractatus de ratione fidei passen, wie dies von Engelbrecht vollkommen zutreffend B. entgegengehalten worden ist.[1]) Ja, auch zu dem liber testimoniorum würde die Charakteristik des Gennadius stimmen. Dass weiter

c) Faustus diese Materien öfters behandelt hat, ist eine Thatsache, die sich nicht bestreiten lässt. Aber ist eine Polemik gegen Arianer und Macedonianer Faustus sonderlich eigentümlich?

Die eben angeführten Argumente B.'s bieten höchstens die M ö g l i c h k e i t eines faustinischen Ursprungs des Breviariums. Was B. für seine Ansicht an sonstigem Material vorbringt, ist nicht im stande, diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit, geschweige denn zur Gewissheit zu erheben. Denn dass weiter im Breviarium sich im grossen und ganzen dieselbe Art der Beweisführung finden soll, wie in ep. 3 u. 7, ist eine ziemlich müssige Behauptung. Zwar lässt sich ja nicht in Abrede stellen, dass gewisse Schriftworte und Gedanken des Breviariums sich

[1]) Vgl. die Ausführungen Engelbrecht's in der Zeitschrift für die öst. Gymn. 1890, S. 300.

in den erwähnten Schriften des Faustus wiederfinden. Doch ist die Übereinstimmung in den Gedanken eine nur sachliche. Eine solche ist aber angesichts der Thatsache, dass der Arianismus ja nicht eine Erscheinung erst der faustinischen Zeit bildet, von keiner Beweiskraft. Die vielfältige Polemik gegen die Arianer von seiten der Vertreter der kirchlich-katholischen Anschauung musste eine Fülle von Argumenten und Gedanken zum Gemeingut aller interessierten Kreise gemacht haben. Zu beanstanden ist weiter die Behauptung B.'s, dass man im Breviarium oft dieselben Redewendungen, z. B. nescio qua fronte, dicis forsitan, rogo te, quare hoc finde, wie in den schon ererwähnten Briefen des Faustus und in denjenigen Reden und Homilien des Pseudo-Eusebius, welche nach dem Urteil der kompetenten Kritiker dem Faustus zuzuschreiben seien. Betreffs des letzteren ist die schon öfters von mir ausgesprochene Behauptung zu wiederholen, dass m. E. bisher keine von den Homilien des Pseudo-Eusebius als faustinisch nachgewiesen worden ist. Doch seh'n wir hier hiervon ab, — hätten zum mindesten nicht die Predigten genannt werden müssen, in denen diese Phrasen sich finden? Die Art, wie B. sie anführt, erweckt den Eindruck, als ob sie bei Pseudo-Eusebius häufig anzutreffen seien. Dieses ist jedoch keineswegs der Fall. Gänzlich dem Thatbestand widersprechend ist es aber, wenn B. auch die Briefe als Fundort für diese Phrasen anführt. Weder nescio qua fronte, noch rogo te, noch auch quare hoc, noch auch ein forsan bei dicis findet sich — wenn auch nur ein einziges Mal —, weder in De gratia, noch in De spiritu sancto, noch auch in den Briefen. Die angeführten Beispiele hätten nicht ungeschickter und unzutreffender gewählt werden können. — Schliesslich sollen sich im Breviarium Anklänge an die sonst als Ansicht des Faustus bekannte Lehre von der Körperlichkeit der Seele finden. B. führt als Beleg folgende Stelle an: cum nec anima possit esse visibilis, quanto magis deus in sua substantia? Ich enthalte mich eines Kommentars. Die Stelle möge für sich selbst sprechen.

Dies die positiven Beweise B.'s für die Autorschaft des Faustus. Trotz ihres höchst problematischen Charakters ist von der einen oder anderen Seite die Beweisführung B.'s für

überzeugend erklärt worden.[1]) Dies, sowie der Umstand, dass anderseits das Urteil über das Breviarium noch schwankend erscheint,[2]) erheischt eine nähere Begründung der oben über das Breviarium ausgesprochenen Behauptung.

Schon vor B. hatte Johann Stilting in den Acta Sanctorum (Sept. VII p. 703 s.) das Breviarium dem Faustus zugesprochen. Die Gründe, die ihn dazu veranlassten, sind im grossen und ganzen dieselben, wie die bei B., nur dass ihm, wie es scheint, das Hauptgewicht bei seinen Argumentationen auf die angeblich faustinische dictio und den faustinischen disserendi methodus des Breviariums zu entfallen scheint. Es ist mir sehr begreiflich, wie Stilting vom Breviarium diesen Eindruck — denn bloss ein solcher kann es gewesen sein — empfangen hat. Die Schrift trägt im grossen und ganzen einen nicht unfaustinischen Charakter. Aber eben nur im grossen und ganzen. Im einzelnen wimmelt es geradezu von Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus. Einige derselben sind so auffällig, dass ihr Vorkommen allein schon gegen Faustus entscheiden würde, doch führe ich, um den Thatbestand vollständiger zu kennzeichnen, eine grössere Reihe derselben an:

1) 3 mal findet sich die Verbindung dispensatio carnis assumptae, (col. 653 C; 654 C u. 659 A) und zwar je 1 mal mit secundum, propter und pro. Faustus ist sie fremd. Zudem ist zu beachten, dass dispensatio hier im objektiven Sinne steht. Die Formel bedeutet etwa: gemäss seiner durch die assumptio carnis bedingten heilsökonomischen Stellung. Bei Faustus findet sich zwar häufig dispensatio, nie aber in diesem objektiven Sinne.[3])

2) 3 mal ist in Bezug auf die heilige Schrift gesagt: nusquam legimus (col. 654 C; 657 A; 659 A). Bei Faustus fehlt diese Formel.

[1]) So beispielsweise von Anton Koch, Der heilige Faustus, Bischof von Riez, 1895 S. 31.

[2]) Bardenhewer in seiner Patrologie, 1894 S. 559 enthält sich eines Urteils. Auch Engelbrecht a. a. O. S. 301 sagt, seine Ausführungen über den Verfasser des Breviariums zusammenfassend, dass wahrscheinlich nicht letzteres, sondern der tractatus de ratione fidei der von Gennadius erwähnte parvus libellus sei.

[3]) Vgl. 30, 16; 60, 20; 81, 15; 96. 8; 118, 1; 149. 7; 154, 18; 208, 15; 215, 19.

3) 10 mal findet sich ein Schriftcitat an ein anderes mit einem alibi angereiht (655 A, 656 B, 657 A, 658 C [2 mal], 663 B, 665 D, 666 B. D, 667 A). Faustus hat nirgends ein solches alibi, sondern durchgehends und überaus häufig — ich zähle 35 mal — alio loco. Nur 1 mal findet sich überhaupt das Wort alibi bei ihm (125, 26).

4) Schon oben war erwähnt, dass rogo te (col. 655 a) bei Faustus nicht anzutreffen ist. Hier findet sich 2 mal noch ein interrogo te bezw. illum ipsum (col. 655 B u. 658 A). Auch dieses fehlt bei Faustus.

5) 3 mal findet sich ein eigentümlicher Gebrauch von carnalis bezw. carnaliter: sicut habet carnalis intellectus (655 C); quod carnalis sensus non intelligit (659 B); carnaliter gradus in divinitate facere (670 D). Es ist hier etwa = grobsinnlich. Faustus gebraucht das Wort nur im Sinne von „fleischlich“ und hat es nur in folgenden Verbindungen: c. concupiscentia (9, 26); c. vitia (25, 1); c. passiones (185, 25); c. mala = Fleischessünden (186,3); c. suavitates (197, 11); c. affectiones (199, 16); c. delectamenta (214, 9). Die 3 letzten Beispiele sind ep. 6 und 9 entnommen.

6) 4 mal findet sich consempiternus (655 D, 656 D, 660 A, 660 B). Bei Faustus fehlt dies Adjektivum trotz seiner Schrift De spiritu sancto.

7) 5 mal findet sich die Formel sicut bezw. ut memoravimus (657 B, 660 A, 663 C, 663 D, 665 A). Faustus hat diese Formel nie.

8) 4 mal ist in Bezug auf eine gegnerische Meinung absurdus gebraucht. 3 mal findet es sich in der Phrase: quod quam absurdum sit (657 C, 659 B, 661 A), 1 mal als Adverbium (658 D). Bei Faustus fehlt, wie diese Phrase, so das Wort selbst.

9) 2 mal findet sich die Phrase: sicut verum est (657 D, 658 A). Bei Faustus findet sie sich nirgends.

10) 2 mal begegnen wir der Verbindung testimonia ponere (658 B, 661 B). Bei Faustus fehlt sie.

11) 2 mal findet sich die Phrase qui cordis oculos sanos habet evidenter potest cognoscere (659 B) bezw. facile poterit approbare (665 C). Bei Faustus fehlt sie.

12) 3 mal findet sich bei einer Citateinführung ein inibi

(662 A, 667 A, 668 D). Faustus ist diese Citateinführung fremd. Das Wort findet sich überhaupt nicht bei ihm.

13) 662 D lesen wir: quod solum testimonium deberet haereticis sufficere ad incredulitatem (so der Text; es muss natürlich heissen: credulitatem) inseparabilis trinitatis. Faustus hat zwar häufig das Wort credulitas = fides,[1]) doch nie in Verbindung mit einem gen. objectivus.

14) 2 mal findet sich das Verbum copulare (665 A). Bei Faustus fehlt es.

15) 653 C findet sich als Citateinführung ein illud evangelii. Faustus ist zwar ein illud allein (34, 1; 52, 17; 137, 13) oder in Verbindungen wie: illud evangelicum (17, 1; 114, 21); illud propheticum (34, 14; 17, 9; 202, 5; 216, 9); illud apostolicum (192, 8); illud apostoli (32, 15; 21, 13); illud prophetae (32, 14); illud in psalmis (137, 12) durchaus geläufig, doch nirgends findet sich bei ihm ein illud evangelii.

16) 654 D lesen wir: quia ubi crescere vel senescere divinitas non habet etc. Dass diese Konstruktion des habere mit einem Infinitiv Faustus fremd ist, — darauf hat bereits Engelbrecht (a. a. O. S. 294) hingewiesen.

17) 672 A finden wir ein formelhaftes deo adjuvante. Faustus hat diese Formel — trotz seiner Schrift De gratia — nie.

18) 672 A finden wir die Phrase pervenire ad regna caelorum. Faustus gebraucht, obwohl ein pervenire ad sich bei ihm in mancherlei Verbindung findet,[2]) nie dieses Verbum im Sinne von consequi, assequi. Zudem unterscheidet er zwischen regnum caelorum und regnum caeleste. Letzteres ist ihm das himmlische Hoffnungsgut,[3]) jenes das Reich Gottes bezw. das Reich der Himmel in sittlich-religiösem Sinne.[4])

[1]) Vgl. 22, 25; 46, 32; 67, 29; 74, 30; 76, 21; 97, 4; 102, 17; 180, 20; 185, 9.

[2]) Vgl. pervenit quid ad rem 9, 26; pervenit quid ad conscientiam 116, 8; pervenitur ad patriam 123, 31; pervenit mors ad animam 189, 25; (pervenit affectus cuius ad quem 196, 11 ep. 6); pervenire ad bonae consummationis metas 163, 5.

[3]) Vgl. r. c. promittere 33, 25; in r. c. gloria sublimare 157, 14. Vgl. regnorum caelestium civis 129, 19.

[4]) Vgl. r. c. 64, 8 u. r. dei 151, 11.

Ausser dem Angeführten liesse sich noch manches nennen, wie das schon oben erwähnte nescio qua fronte (657 C), quare hoc (657 B), si ergo — immo quia (655 B), dessen Fehlen bei Faustus aus naheliegenden Gründen — es handelt sich um Einzelheiten allgemein rhetorisch-stilistischer Art — auffällig wäre. Jedoch es bedarf dessen nicht. Das Angeführte genügt m. E. zum Erweise dessen, dass Faustus der Verfasser des Breviarium fidei contra Arianos nicht sein kann.

Liber testimoniorum fidei contra Donatistas.

Erst neuerdings ist diese Schrift bekannt geworden. Wir finden sie in Pitra's Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata (Paris und Rom 1888), S. 147—158 nebst 4 Auctaria S. 158—162. Dom Ferdinand Cabrol hat, wie bereits oben erwähnt wurde, in dieser Schrift den von Bäumer schon für das Breviarium in Anspruch genommenen parvus libellus adversus Arianos et Macedonianos sehen zu müssen geglaubt. Seine Ausführungen haben den Widerspruch Engelbrecht's erfahren. Auch über den liber testimoniorum ist das Urteil der Kritiker noch geteilt.[1]) Treten wir der Frage näher.

Cabrol sucht in seiner oben (S. 15) genannten Abhandlung ein 3faches darzuthun: 1. dass der lib. test., obwohl der Titel desselben mit dem von Augustin's erster Schrift gegen die Donatisten sich decke, doch seinem Inhalte nach nicht von Augustin herstammen könne;[2]) 2. dass wir im eigentlichen

[1]) Anton Koch a. a. O. S. 31 zählt den lib. test. unter Berufung auf die Ausführungen Cabrol's unter den echten Schriften des Faustus auf. Bäumer hält die Autorschaft des Faustus, obwohl er nicht alle Gründe Cabrols gelten lässt, ebenfalls für erwiesen. Vgl. Litterarische Rundschau für das kath. Deutschland Nr. 3 v. 1. März 1892. — Bardenhewer in seiner Patrologie enthält sich eines Urteils.

[2]) Pitra selbst galt der lib. test. als un incontestable et nouveau traité de Saint Augustin. Keinen Zweifel an der Authentie hegten auch die Bollandisten und Cahier, deren Urteil Pitra als das kompetenter Beurteiler einholte. Vgl. die Vorrede VIII. 8.

lib. test. die von Gennadius als parvus libellus adversus Arianos et Macedonianos bezeichnete Schrift des Faustus zu sehen hätten, und 3. dass das 1. Stück der Auctaria ein Fragment des verloren gegangenen faustinischen parvus libellus sei, der nach Gennadius sich gegen diejenigen richtete, qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum, und in dem Faustus divinis testimoniis et Patrum confirmat sententiis nihil credendum incorporeum praeter Deum.

Ad 1 sei kurz bemerkt, dass der Nachweis Cabrol's als durchaus gelungener bezeichnet werden muss. Auch ad 3 können wir uns kurz fassen. Engelbrecht hat die Gründe, welche Cabrol gegen die bisher allgemein anerkannte Identität des parvus libellus mit der ep. III des Faustus geltend macht, in erschöpfender Weise als nicht stichhaltig zurückgewiesen. Ebenso muss ich den Nachweis E.'s als gelungen bezeichnen, dass wir es im 1. Stück der Auctaria nicht mit einem selbständigen Werk des Faustus zu thun haben, wie dies von Cabrol auf Grund der Parallelen mit ep. III und IV des Faustus behauptet wird, sondern mit einer Adaptierung faustinischer Sätze in Form von Frage und Antwort. Nicht einverstanden kann ich mich aber ad 2 damit erklären, was E. betreffs des eigentlichen lib. test. sagt. Letzterer ist ihm höchst wahrscheinlich ein ähnliches Machwerk wie das 1. Stück der Auctaria, und da, soviel ersichtlich, der Text bei Pitra ein Ganzes ausmache, von einem Teil des homogenen(?) Ganzen aber bewiesen sei, dass er von Faustus selbst nicht herrühren könne, so könne auch das Ganze nicht ein Werk des Faustus sein. Diese Argumentation E.'s ist zu beanstanden. Denn, wenn auch aus der Art und Weise, wie Pitra den lib. test. veröffentlicht hat, nicht ersichtlich ist, in welchem äusseren Zusammenhang die Auctaria mit dem eigentlichen lib. test. gestanden haben, so darf doch Folgendes behauptet werden, nämlich 1. dass der lib. test. sich als geschlossenes Ganzes darstellt. Weder Einleitung noch Schluss mangeln den in Frage und Antwort behandelten Materien. Das was wir zu Ende des lib. test. lesen, kann nach Form und Inhalt vom Autor nur als Schluss der ganzen Abhandlung gemeint sein.[1]) 2. darf behauptet werden, dass

[1]) Vgl. S. 157 Ende: Cum talis reverentia praesentiae sit futura,

der eigentliche lib. test. nicht ohne weiteres mit den Auctaria auf eine Stufe zu stellen ist. E. selbst weist darauf hin, dass alle interrogationes im lib. test., im Gegensatz speziell zur 1. interrogatio des 1. Stückes der Auctaria, in dem der Satz aus dem 4. Briefe des Faustus: deus non alicubi est etc. als Frage und Antwort im eigentlichen Sinne ausgeschrotet wird, — wirkliche theologische ἀποϱίαι sind. Wenn wir nun auch E. zugeben, dass die Art und Weise, wie im lib. test. auf eine kurze interrogatio eine kürzer oder länger gehaltene responsio folgt, den Ausführungen desselben ein gewisser schulmässiger Stempel aufgeprägt und der Eindruck unwillkürlich hervorgerufen wird, als ob wir es hier nicht mit einem Originalwerk zu thun hätten, so dürfte doch zu beachten sein, dass der lib. test. angesichts der einleitenden Worte ja auch gar nichts anderes bieten will, als die Antworten eines veritatis assertor auf desbezügliche Fragen eines Wiss- und Lernbegierigen. Warum sollte nicht — müssen wir fragen — Faustus eine solche Schrift zu Nutz und Frommen weiterer Kreise abgefasst haben? Diese Frage ist umsomehr zu stellen, als die These Cabrol's nicht so schlecht fundamentiert ist, als es E. anzunehmen scheint. Cabrol hat, wie dies E. zugesteht, den Nachweis geführt, dass zwischen dem lib. test. und verschiedenen Schriften des Faustus sich weitgehende Parallelen finden, Parallelen — füge ich hinzu —, die leicht um ein Beträchtliches vermehrt werden könnten. Cabrol hat ferner auch eine Reihe sprachlicher Konkordanzen namhaft gemacht, Konkordanzen — füge ich wiederum hinzu —, deren Zahl gleichfalls und zwar in weitgehendem Masse durch Anführung solcher Einzelheiten erhöht werden könnte, die m. E. gerade zu den individuellen Eigentümlichkeiten des fausti-

putas qualis erit forma sententiae. Ille quidem redditurus est quod promisit; sed exacturus est quod redemit. Et ideo totis per adjutorium suum viribus enitamur, et (muss heissen: ut) quidquid contulit, integrum in nobis inveniat judicaturus, sed (muss heissen: et) ideo si cum fide, cum justitia, cum misericordia viventes, in ejus timore maneamus, magnum jam numerum (muss heissen: munerum) suorum pignus tenemus: dabit absque dubio regnum suum, qui profudit sanguinem suum. Dabit quae sua sunt nobis, qui se ipsum dignatus est offerre pro nobis.

nischen Sprachgebrauchs gehören. Der liber testimoniorum zeigt sich, um es kurz zu sagen, nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Form nach in so hohem Grade mit den Schriften des Faustus verwandt, dass dadurch begreiflich wird, wie Cabrol eine direkte Autorschaft des Faustus als hypothèse seul admissible bezeichnen konnte, und wie anderseits die E.'schen Argumentationen die These Cabrol's nicht zu erschüttern vermocht haben. Und doch hat E., trotz des wenig Stichhaltigen seiner Argumentation, recht. Eine Prüfung des lib. test. bietet, wenn man ihn, dass ich so sage, unter die Lupe nimmt, hinreichend Material, um ihn als Nicht-Originalwerk des Faustus zu erweisen. Folgendes sei hier angeführt:

1) S. 156 col. a beruft sich der Autor bei seinen Darlegungen über die duae substantiae in der una persona des Erlösers auf das Taufsymbol. Er sagt wie folgt: Da in symbolo primi tui capitis eminentiam. Credo, inquit, in Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum etc. Schon oben (S. 83 f.) sahen wir, dass das Symbol der Kirche von Reji im 1. Gliede des 2. Art. gelautet haben muss: Credo et in filium dei Iesum Christum. Diese Differenzen im Wortlaut des Symbols würden allein schon genügen, um die Autorschaft des Faustus betreffs des lib. test. zum mindesten recht zweifelhaft zu machen. Doch ich fahre in der Anführung des Beweismaterials fort.

2) 2 mal findet sich das Adjektivum solitarius. Das eine Mal in dem Satz: sed remota personarum distinctione, solitarium Patrem sub abrupto blasphemiae periculo profiteatur S. 147 col. b und das andere Mal S. 149 (V Anfang) im Satze: aperte solitaria Spiritus sancti potestas asseritur, cum dicit in Actibus apostolorum etc. Bei Faustus begegnen wir einem solitarius nur 1 mal und zwar in De gratia. Hier heisst es S. 35, 11 ff.: numquid enim dominus per se tantum velut solitaria procuratione salutem humani generis administrat? non utique. sed . . . aedificat domum suam per ecclesiae praesules atque pastores etc. In De spiritu sancto und in den Briefen findet sich das Wort nirgends. Dieses Fehlen in den eben genannten Schriften wäre bei der Annahme eines faustinischen Ursprungs des lib. test. höchst auffällig. Doch ich sehe hiervon ab. Es genügt auf das 2. der eben angeführten Beispiele hinzuweisen.

Dieses spricht eine deutliche Sprache. Hier wird vom Heiligen Geiste eine solitaria potestas ausgesagt. Zwar ist es ja von vornherein klar, dass das solitaria hier nicht urgiert werden darf. Auch dem Verfasser des lib. test. steht ja die unitas potestatis bei den drei Personen der Gottheit fest. Das solitaria kann seinen Grund nur in einer Gedankenlosigkeit des Autors haben. Faustus darf eine solche, ganz abgesehen davon, dass er sonst in korrekter Weise die kirchliche Lehre von der Trinität darzulegen und sich über dieselbe zu verbreiten weiss, schon wegen des Umstandes nicht zugemutet werden, weil das solitarius ihm nicht geläufig ist. Hier im lib. test. findet es sich aber, wie wir sahen, 2 mal bei der Darlegung trinitarischer Verhältnisse.

3) S. 148 (IV Ende) lesen wir: nunquam in baptismatis sacramentis Spiritus sanctus nuncupatur und S. 152 V: Et ideo in mysteriis baptismi Patri et Filio inseparabili societate connectitur. Man beachte hier den unmotivierten Plural sacramentis bezw. mysteriis. Der Genetiv baptismatis kann dem Kontext nach nur ein Genetivus explicativus sein. Dies forderte den Singular mysterio bezw. sacramento. Bei Faustus ist ein analoges Beispiel nicht nachzuweisen. Sätze wie der in De gratia I, 14 (46, 33 ff.): cum autem propheta dicat: exibunt aquae vivae de Hierusalem, in quibus vitalis undae sacramenta designat etc. gehören natürlich nicht hierher.

4) 2 mal findet sich ein pari modo legimus bezw. testatur bei Citateinführungen (S. 149 V und S. 151 col. b). Faustus hat zwar 2 mal diese Verbindung (8, 4 und 29, 26), doch nie bei einer Citateinführung.

5) 2 mal begegnen wir der Citateinführung: item in ipso evangelio bezw. legimus in ipso evangelio (S. 149 V). Faustus ist sie fremd. [1])

6) 2 mal findet sich Joh. 3, 5 citiert in der Form: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei (S. 149 V Anfang u. VII Ende). Auch Faustus citiert 2 mal Joh. 3, 5 (144, 15 u. 145, 2), doch hat er beide Male statt introire: intrare.

[1]) Dem mit item in ipso evangelio eingeleiteten Citate: Spiritus ubi vult spirat (Joh. 3, 8) war vorhergegangen 1 Kor. 12, 11; Joh. 3, 5; Act. 1, 6!

7) S. 151 col. a ist die Apostelgeschichte bezeichnet als apostolica historia und S. 150 (VIII Ende) als gesta apostolorum. Faustus hat nirgends diese Bezeichnungen, sondern durchgehends actus apostolorum. Vgl. 70, 9; 112, 15; 120, 22; 144, 12; 147, 11; 148, 21; 155, 24.

8) S. 152 (V Ende) lesen wir: Iste ergo Spiritus sanctus . . . Deus esse in hujus lectionis continentia (!) declaratur. Bei Faustus finden wir solch ein Latein nicht.

9) S. 153 col. b lesen wir sicut ipse Dominus Noster Jesus Christus in evangelista (!) Johanne divinitatem suam asserit dicens. Zwar findet sich bei Faustus häufig ein evangelista Matthaeus bezw. Lucas etc. testatur (50, 14), commemorat (67, 18; 106, 25; 140, 5), refert (69, 27), dicit (111, 8), perdocuit (111, 12), asserit (112, 25), doch nach einem solchen Beispiel wie im lib. testimoniorum suchen wir bei ihm vergebens.

10) S. 156 (XII Anfang) heisst es: sicut Dominus et salvator noster. Faustus hat nie diese Verbindung, sondern nur dominus salvator (8, 11; 105, 8; 125, 23).

11) S. 150 VII findet sich ein Adjektivum misericordialis (misericordiale inventum est tumuli genus). Weder im Georges noch im Du Cange finde ich dieses auch bei Faustus fehlende Wort.

12) S. 153 IX findet sich folgender Vergleich: (Nam cum de Domino Jesu Christo legimus: „Omnia per ipsum facta sunt"), tamquam si per majorem domus suae proedia sua pater familias excolat etc. Wir beachten das major domus, hier = villicus. Dieser Gebrauch des Wortes gehört, soviel ich sehe, der nachfaustinischen, der fränkischen Zeit an.[1])

[1]) Vgl. die Beispiele bei Du Cange. Wenn hier für major domus-villicus als Beleg die Stelle aus ep. 2 des Hieronymus angeführt wird: Si familiarius est loquendum, habet nutricem, majorem domus virginem, viduam vel maritam etc., so ist dies Beispiel nicht zutreffend. Majorem domus virginem kann dem Kontext nach nur bedeuten: eine ältere Jungfrau des Hauses. Dass ein major domus als Titel des obersten Staatsbeamten bei den germanischen Völkern in der Provence auch in faustinischer Zeit bekannt gewesen ist, beweist der Umstand, dass Gennadius von einem major domus Hunerich's zu berichten weiss. Vgl. Gennadius (ed. Richardson) cap. 98 S. 96.

An selteneren Wörtern bezw. Wendungen, die sich sämtlich bei Faustus nicht finden, sei notiert: perexire ad portum (S. 150 VII), instinctu Spiritus sancti (S. 151 col. b), sicut superius comprehendimus (S. 154 IX), humani generis supplantator (S. 155 col. b) — bei Faustus findet sich 1 mal [77, 20] das Verbum supplantare, doch ist es hier = „untersohlen" als terminus technicus des Landbaues —, compregnantibus inter se rebus (S. 157 XIII Anfang). Erwähnung finden könnten noch: insculpere quid sensibus cuius (S. 150 VII) und disceptare adversus quem S. 151 col. a).

Zum Schluss noch einige Bemerkungen betreffs der Abfassungszeit unserer Schrift. Es ist oben (S. 49 f.) von den 3 Pfingstpredigten die Rede gewesen, die Angelo Mai im Spicilegium Romanum unter Faustus' Namen veröffentlicht hat.[1]) Wir wiesen mit einem Hinweis auf nachfolgende Untersuchungen die Autorschaft des Faustus ab. Sie stammen, um das schon hier zu sagen, in der Form, wie sie uns vorliegen, von Caesarius von Arelate her. Ein Erweis hierfür kann erst später im Zusammenhang einer besonderen Untersuchung des literarischen Nachlasses des Caesarius erbracht werden. Die 3 Predigten bilden ein eng zusammengehöriges Ganzes (s. u.). Sie stammen von einem Autor her. Von Bedeutung ist für uns der Umstand, dass die zweite eine wörtliche Entlehnung aus dem uns eben beschäftigenden lib. test. enthält. Die Anfangsworte des sermo Cum de deo sermo est — promeretur finden sich auch als Anfang des lib. test. Dass hierbei die Priorität dem lib. test. zuzuweisen ist, ist schon durch den allgemeinen Charakter des sermo gegeben. Er setzt sich bis auf einige Zeilen zum Anfang und zum Schluss aus lauter Entlehnungen zusammen.[2]) Dass weiter Caesarius diese Predigten während seiner bischöflichen Thätigkeit zusammengestellt hat, kann m. E. nicht zweifelhaft bleiben, wenn wir den compilatorischen Charakter derselben und folgende Stelle aus seiner vita[3]) ins Auge fassen: Praedicationes quoque congruas festivitatibus et locis

[1]) In Engelbrecht's Faustusausgabe sind es die Predigten 29—31 S. 337 ff.

[2]) S. die Nachweise in Faust.-Eng. p. 340 seqq.

[3]) P.L. 67 col. 1021 (lib. I n. 42).

... ita paravit, ut si quis advenientium peteret, non solum non abnueret impertire, sed et si minime suggereret ut deberet accipere, offerret tamen ei, ut importaret ipseque legeret. Longe tamen positis in Francia, in Gallia atque in Italia et Hispania diversisque provinciis constitutis transmisit per sacerdotes, quid in ecclesiis suis praedicare facerent. Als terminus ad quem für die Abfassung des lib. test. ergibt sich somit das Todesjahr des Caesarius (542) und als terminus ante quem non das Jahr 502, in dem Caesarius Bischof wurde. Hierdurch bietet sich aber auch die Möglichkeit, den terminus ad quem für die Abfassung des Breviariums und des Tractatus de symbolo zu bestimmen. Beide Schriften haben nämlich, wie sich nachweisen lässt, dem Verfasser des lib. test. vorgelegen.[1]) Somit müssen auch sie noch vor 542 entstanden sein.

Wir wenden uns, nachdem wir den Nachweis geführt zu haben glauben, dass weder im Breviarium, wie Bäumer, noch auch im lib. test., wie Cabrol geglaubt hat, der von Gennadius erwähnte parvus libelli (Fausti) adversus Arianos et Macedonianos gesehen werden darf, der dritten Schrift zu, betreffs deren und zwar von Engelbrecht (s. o.) die Wahrscheinlichkeit einer Identität mit dem parvus libellus behauptet worden ist. Es ist dies [2]) der erstmalig von Ioannes Sichardus veröffentlichte, [3]) hierauf

[1]) Vgl. Breviarium (P. L. XIII) col. 661 C Ende u. D Anfang und lib. test. S. 151 col. b: dividens singulis prout vult. De summa potestate — ignorat. Vergleichen liesse sich auch lib. test. S. 152 II und IV und S. 153 VI mit Breviarium col. 666 B, col. 670 B und col. 665 C und D. Betreffs der Konkordanzen zwischen dem lib. test. und dem tract. de symbolo vgl. lib. test. 157 col. b. De ipso enim legimus: Deus manifeste veniet etc. — zum Schluss der Schrift und tract. de symb. (Caspari, Alte und neue Quellen etc.) S. 270 und S. 280. Erwähnt sei noch übrigens, dass der Passus im Anfang der VI responsio: qui (scil. Johannes) adhuc in matris utero repletus est Spiritu sancto; qui gratiam, ante — quam vitam; benedictionem prius meruit haurire quam lucem aus der Homilie I de s. Ioanne baptista des Pseudo-Eusebius (M.B.P. Lugd. p. 650 D Mitte) entlehnt ist. Somit ist auch für diese Predigt ein terminus ad quem gewonnen.

[2]) Vgl. zum Folgenden die Prolegomena in E.'s Faustusausgabe p. LXII seqq.

[3]) Antidotum contra diversas omnium fere seculorum haereses,

von Petrus Pithoeus [1]) und neuerdings von Engelbrecht als Appendix zu seiner Faustusausgabe S. 454—459 wieder abgedruckte

Tractatus de ratione fidei.

Die Quelle, aus welcher der erste Herausgeber diesen Traktat geschöpft hat, hat sich bisher nicht nachweisen lassen, so dass also noch unentschieden bleiben muss, ob das Fausti episcopi fidei ratio des Ioannes Sichardus handschriftlich begründet ist oder nicht.

Was zunächst den Inhalt des Traktats betrifft, so würde die Charakteristik des Gennadius zu ihm stimmen. [2]) Seinem allgemeinen Charakter nach kann er aber nicht gut anders als mit dem lib. test. auf die gleiche Linie gestellt werden. Wir finden in ihm Entlehnungen aus dem Breviarium, aus dem lib. testimoniorum, aus Faustus' Schrift De spiritu sancto und aus der ersten Symbolpredigt des Pseudo-Eusebius. [3]) Dies schliesst m. E. eine Autorschaft des Faustus schlechterdings aus. Denn sollte Faustus, um dies kleine Schriftchen schreiben zu können, in dem er Fragen behandelt, die er auch andernorts (in den Briefen und in De sp. s.) ausführlich und zwar, soviel sich sehen lässt, selbständig erörtert hatte, seine Zuflucht haben nehmen müssen zu den Erzeugnissen fremder Autoren und zwar in der Weise, wie es hier geschehen ist? Dies ist so unwahrscheinlich wie möglich. Zudem, wenn Faustus der Verfasser wäre, dann müsste der lib. test. und der tractatus de symbolo, die beide, wie wir sahen, zahlreiche Entlehnungen aus Faustus' Schriften aufweisen, noch zu dessen Lebzeiten ab-

Basel 1528 (fol. 239u—240u: Fausti episcopi fidei ratio et aliquot locorum inter se collatio).

[1]) Veterum aliquod Galliae theologorum scripta, Paris 1586 p. 124: Fausti Regii Galliae episcopi de ratione fidei ad objecta quaedam responsio.

[2]) Vgl. Engelbrecht in der Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1890 S. 298 ff.

[3]) S. die Nachweise in Faust.-Eng. p. 453 seqq.

gefasst sein, sodass Faustus auf diese Weise auch solche Schriften bei der Abfassung seines tractatus de ratione fidei benutzt haben müsste, die selbst von ihm abhängig sind. Man sieht, die Annahme einer Autorschaft des Faustus stellt uns vor lauter Undenkbarkeiten. Diese erhöhen sich, wenn wir ins Detail gehen. Ich führe folgendes an:

1) S. 453, 11 ff. ist Jes. 7, 14 citiert in der Form: ecce virgo in utero accipiet etc. Auch Faustus verwendet dies Schriftwort (ep. 7 S. 202, 6 f.), doch hat er statt accipiet in utero: concipiet.

2) S. 453, 14 ist Joh. 1, 14 eingeleitet mit einem sicut in Ioanne evangelista legimus. Schon oben (S. 102. 9) sahen wir, dass ein solches Latein bei Faustus nicht zu finden ist.

3) S. 454, 1 lesen wir: Item de Mariae virginis generatione: et porta erat clausa et non est aperta etc. Man beachte das generatione. Bei Faustus findet sich das Wort zwar wiederholt (13, 2. 4; 14, 1. 4. 10; 95, 24). Doch es bedeutet bei ihm „Zeugung“ und nicht „das Gebären“.

4) 2 mal citiert der Autor ein Psalmwort. Beide Male fügt er hinzu, der wievielste Psalm es ist (455, 27 u. 456, 3). Bei Faustus findet sich dies, obwohl er 8 mal (42, 27; 53, 25; 106, 10; 109, 18; 129, 12; 137, 12. 14; 147, 21) ein Psalmwort als solches citiert, nie. Überhaupt scheint der Autor des Traktats im Gegensatz zu Faustus eine Vorliebe für eine genauere Stellenangabe zu haben. [1])

5) S. 454, 21 ist Hiob zu einem eximius propheta gemacht. Bei Faustus finden sich nur 2 Citate aus dem Buche Hiob. Das eine Mal heisst es: ut et nobis coaptari possit libelli illius insigne principium etc. (S. 198, 19 — ep. 6!), und das andere Mal ist das Citat eingeleitet mit einem de quibus etiam dictum est etc. (S. 39, 6). Erwähnt wird die Person des Hiob nur in De gratia (lib. II cap. 10). Hier wird sein Name 3 mal genannt (84, 19. 24. 26), aber jedesmal ohne jedes Beiwort — und nun das eximius propheta im Traktat!

[1]) Vgl. in evangelista Ioanne legimus (S. 453, 14), apostolus ad Titum dicit (S. 456, 7); in evangelio Ioannis (S. 456, 12); dicente beato apostolo Petro in epistula sua (S. 457, 6); salvator in Matthaeo ait (S. 457, 9).

6) S. 456, 10 lesen wir: immane piaculum est, ut per infideles hominum blasphemias minor esse dicatur etc., und S. 459, 14 heisst es: non ergo sine immani sacrilegio creaturam dixeris etc. Faustus hat immanis weder in solchen Verbindungen, noch auch überhaupt. Auch das Subst. immanitas fehlt bei ihm.

7) S. 457, 9 lesen wir: et salvator in Matthaeo ita ait etc. Bei Faustus fehlt ein analoges Beispiel. Vgl. übrigens 2.

8) S. 457, 21 ist Act. 5, 3 citiert in der Form: quis te mentiri compulit spiritui sancto? Bei Faustus heisst es (151, 21): Anania, cur temptavit Satanas cor tuum mentiri te spiritui sancto?

9) S. 458, 23 ist Luc. 5, 21 in der gewöhnlichen Form citiert: nemo potest dimittere peccata nisi unus deus. Faustus hat (150, 15): nemo potest donare peccata nisi solus deus. Dies kann nicht zufällig sein. Denn Faustus hat weder die Verbindung dimittere peccata, noch auch dimittere mit einem Synonymon von peccatum. Nur 2 mal findet sich das Verbum überhaupt bei ihm. Das eine Mal in der Verbindung dimittere (opp. revocare) populum (59, 28) und das andere Mal in der Verbindung dimittere ad terrena (178, 9).

10) S. 458, 29 ff. ist 1 Cor. 12, 8 ff. citiert in der Form: unicuique autem datur per spiritum sermo sapientiae . . . alii gratia sanitatum. Bei Faustus lautet dasselbe Schriftwort (154, 21 ff.): alii quidem per spiritum datur sermo sapientiae . . . alii gratia curationum.[1])

11) 2mal findet sich das Wort ministerialis (456, 23 und 459, 5) und zwar beide Male in Beziehung auf den Heiligen Geist. Faustus hat dieses Wort weder in De spiritu sancto, noch auch überhaupt.

Das Angeführte möge genügen. Es beweist m. E., zusammen genommen mit den obigen allgemeinen Erwägungen, dass der tractatus de ratione fidei nicht der parvus libellus (Fausti) adversus Arianos et Macedonianos sein kann. Er ist, soweit sich augenblicklich urteilen lässt, nicht auf uns gekommen.

[1]) Das auffällige unicuique im Traktat statt des alii in De sp. s. kann übrigens seinen Grund in einem fehlerhaften Text haben.

Conflictus Arnobii catholici et Serapionis de deo trino et uno.[1]

Wie schon oben (S. 16) bemerkt wurde, ist auch diese Schrift dem Faustus von Bäumer zugeschrieben worden. B. glaubt nämlich in derselben das von Sidonius Appollinaris (ep. IX 9) als opus operosissimum, multiplex, acre, sublime, digestum titulis exemplisque congestum, bipartitum sub dialogi schemate, sub causarum themate quadripartitum bezeichnete Werk des Faustus entdeckt und als faustinisch erwiesen zu haben. Gegen diese Aufstellungen B.'s hat sich Engelbrecht[2]) mit zum Teil schwerwiegenden Gründen gewandt. Letztere haben B. nicht überzeugt,[3]) ja es haben sich Stimmen erhoben, welche den faustinischen Ursprung des Conflictus auf Grund der B.'schen Ausführungen für unwiderleglich nachgewiesen erklärt haben.[4]) Das Urteil über die in Rede stehende Schrift ist, wie es scheint, ein noch geteiltes.[5]) Treten wir der Frage näher.

a) B. führt als 1. Argument ins Feld, dass Form und Inhalt des Conflictus derart zu der Charakteristik der faustinischen Schrift, die Sidonius Appollinaris als opus operosissimum etc. (s. o.) bezeichnet, passe, dass letzterer zur Zeit, wo er die obigen Worte schrieb, keine andere Schrift als den Conflictus im Auge gehabt haben könne. Was hiegegen gesagt werden kann, ist bereits von Engelbrecht in hinreichender Weise gesagt worden. Mit gleichem Rechte könnten, wie dies von Joh. Stilting in den Acta Sanctorum (Sept. VII p. 699) geschehen ist, die Worte des Sidonius auch auf die Schrift De gratia bezogen werden. Die des opus operosissimum etc. betreffenden Ausführungen B.'s haben, wie Engelbrecht mit Recht bemerkt, etwas Äusserliches an sich. Sie sind nicht

[1]) P.L. 53, col. 239—322.

[2]) Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1890 S. 292 ff.

[3]) Vgl. Litterarische Rundschau f. d. kath. Deutschland v. 1. März 1892, S. 65—72.

[4]) Vgl. Anton Koch a. a. O. S. 31.

[5]) Vgl. Bardenhewer a. a. S. 562.

überzeugend. Nur die Möglichkeit ist gegeben, dass Sidonius den Conflictus gemeint hat.[1])

b) B. verweist weiter auf den Umstand, dass im Conflictus sich die dem Faustus eigentümliche Lehre von der Körperlichkeit der Engel und der menschlichen Seele finde. Dass dem so ist, lässt sich nicht bestreiten. Ist aber diese Lehre dem Faustus sonderlich eigentümlich? Zum Schluss unserer Ausführungen werden wir sehen, dass auch andere sie vertreten haben.

c) Im Conflictus soll es weiter nicht an Stellen fehlen, die an die semipelagianische Gnadenlehre erinnern. Dies ist eine ungegründete Behauptung. Die Schrift bietet nirgends eine Stelle, auf Grund deren der semipelagianische Standpunkt des Autors behauptet werden dürfte. Im Gegenteil, die soteriologischen Ausführungen lib. II cap. 28 ff. beweisen, dass die semipelagianische Vermittelung zwischen Augustin und Pelagius dem Interessenkreise des Autors fern liegt. Für ihn besteht nur die Alternative: unum e duobus, aut potes te abstinere ab omni peccato, aut non potes? Si potes, adjutorio non indiges; potes enim. Si non potes, recte auxilium quaeris (cap. 29 col. 314). Hieraus erhellt auch, was von dem von B. als Beleg für seine Behauptung angeführten Beispiel zu halten ist: Arnobius dixit: Ut si non vis ita credere, non ita credas, et auxilio te divino suspendas. Si vis vero credere ita ab his quae tibi imminent, faciente Dei auxilio, libereris et misericordia — die Schlussworte des 29. Kapitels. Denn abgesehen davon, dass diese Sätze nur dann als semipelagianische bezeichnet werden könnten, wenn sich aus ihnen der semipelagianische Begriff des adjutorium ableiten liesse, was aber nicht möglich ist, zeigt doch schon die Frage des Serapion: quid ergo habebit libertas arbitrii?, auf welche Arnobius die eben erwähnten Sätze zur Antwort gibt, wie ungeschickt das Beispiel B.'s gewählt ist. Wenn schliesslich B. den Einwand, dass der Autor sich in seinen Ausführungen (Kap. 30) doch auf Augustin berufe, damit zu begegnen sucht, dass das, was mit Augustin be-

[1]) Das „bipartitum sub dialogi schemate“ bezeichnet übrigens nicht das doppelte, dass nämlich 1. die Schrift in 2 BB. zerfällt und 2. in Dialogform abgefasst ist, sondern nur letzteres. Dies ist durch das parallele „sub causarum themate quadripartitum“ gefordert.

wiesen werden solle, nur die Notwendigkeit der Gnade überhaupt betreffe, nicht speziell die der gratia praeveniens, in diesem Punkte aber die Semipelagianer ja mit Augustin übereingestimmt hätten, — so argumentiert hiermit B. nicht nur gegen sich selbst d. h. gegen den von ihm behaupteten semipelagianischen Standpunkt des Autors, sondern übersieht zugleich, dass in dem Citat aus Augustin, wie dies auch nicht anders zu erwarten ist, uns ein Begriff der Gnade bezw. des adjutorium entgegentritt, der dem Semipelagianismus und speziell dem Faustus fremd ist.[1])

d) Wenn B. weiter bemerkt, dass die Beweisführung für die kirchliche Lehre von den 2 Naturen in Christo im Conflictus sich vielfach im Gedankengang mit der in Faustus Brief an Graecus decke, so ist das „vielfach“ unberechtigt und betreffs des „Sich-deckens“ mutatis mutandis das zu wiederholen, was bereits oben (S. 92) anlässlich einer ähnlichen Behauptung B.'s betreffs des Breviariums bemerkt wurde. Was speziell die beiden Schriften gemeinsame Berufung auf den Hymnus des Ambrosius: Veni redemptor gentium betrifft — nebenbei gesagt, die einzige Parallele, die B. anführt und auf die er grosses Gewicht zu legen scheint, — so wird der Schluss unserer Untersuchung es ausser Frage stellen, dass nicht nur

[1]) Vgl. lib. II cap. 30 col. 315 A: (Hinc et oramus, ut peccatorum tentationes superare possimus et Spiritus Dei, unde pignus accepimus, adjuvet infirmitatem nostram. Qui autem orat et dicit: Ne nos induci patiaris in tentationem, non utique id orat, ut homo sit, quod est natura; neque id orat, ut habeat liberum arbitrium, quod jam accepit cum crearetur ipsa natura; neque orat peccatorum remissionem, quia hoc superius dicitur: Dimitte nobis debita nostra; neque orat ut accipiat mandatum:) sed orat plane ut faciat mandatum. Orat ut non peccet, hoc est, ne quid faciat mali etc. Vergleichen liesse sich aus den eigenen Ausführungen des Arnobius: Nam et si habere te aliquid forte existimare valeas, et docere, clamat ad te Apostolus: Quid enim habes, quod non accepisti? Aut si accepisti, quid gloriaris quasi non accepisses? (Cap. 29 col. 313 Schluss.) Bei Faustus ist dies Wort Pauli nicht anzutreffen! Vergleichen liesse sich weiter cap. 16 col. 267 B: Hoc totum (scil. palmam consequi) misericordiae Dei applicandum est: nihil enim nostris nisibus possumus, sed totum de Dei gratia et misericordia quod quaerimus invenimus — Worte des Arnobius, die von ihm an dieser Stelle nur so nebenbei geäussert werden.

Faustus allein diesen, übrigens allgemein bekannten,[1]) Hymnus in seiner Polemik verwertet hat. Wenn B. weiter sagt, dass der Conflictus in Dialogform eine Art Summa der grossen Themata sei, die den Gegenstand der meisten Schriften des Faustus bilden, so ist dies reine Phrase.

e) Zum Schluss seiner Beweisführung sucht B. dem Einwand zu begegnen, dass der Conflictus deshalb nicht von Faustus herrühren könne, weil Augustin darin lobend erwähnt werde, den doch die Semipelagianer als ihrer Lehre wenig günstig kennen mussten. Hiergegen, sagt B., sei 1. zu bemerken, dass der Charakter des Faustus, nach seinen eigenen Schriften zu urteilen, etwas Mangel an Konsequenz verrate und seine Lehre von der Gnade nicht immer klar, oft gar unbestimmt erscheine (eine Behauptung, die in dieser ihrer Allgemeinheit nichts beweist und über die sich noch streiten lässt), und 2. dass Faustus sich dessen wohl bewusst gewesen sei, die Gegner würden ihm seinen Mangel an Übereinstimmung mit Augustin vorwerfen. Letzteres zeige sich sowohl im Conflictus wie in seinen übrigen Schriften. Denn auf die Einwendung des Serapion (lib. II cap. 30 col. 314): Non ita docentem Augustinum audivi und: Fateor enim me ejus assertiones ita probatas habere, ut se ipsum ore suo haereticum detegat, qui Augustinum putaverit in aliquo reprehendendum eloquio — sage er gleichsam zur Verteidigung: „Man wirft mir immer vor, ich weiche von Augustin ab, ich halte es ja auch mit ihm: Meo sensu locutus es: nam ea quae ejus nunc profero, ac si sacratissima apostolorum scripta sic credo, et teneo, et defendo.“ So B. Man weiss nicht recht, was man zu diesen Ausführungen sagen soll. Ist denn B. gänzlich entgangen, dass eben derselbe Serapion, der an unserer Stelle eben bekannt hatte: se ipsum ore suo haereticum detegit, qui Augustinum putaverit in aliquo reprehendendum eloquio, — in cap. 28 auf die Frage des Arnobius: Et quam rem habeo per arbitrii libertatem concessam?

[1]) Faustus sagt im Briefe an Graecus (ep. 7 S. 203, 10 ff.): Accipe etiam in hymno sancti antestitis et confessoris Ambrosii, quem in natali dominico catholica per omnes Italiae et Galliae regiones persultat ecclesia: procede de thalamo tuo, geminae gigans substantiae (Strophe 4 des Hymnus 4 des Ambrosius: Veni redemptor gentium; P.L. 16 col. 1410 s).

— mit einem: Ut a prohibitis abstineas, et jussis insistas geantwortet hatte und auf die weitere Frage des Arnobius: Si ita est, ergo potest per liberum arbitrium sine peccato effici, et laudem adipisci divinam? — mit einem ita est? Beweisen diese Stellen, zusammengehalten mit dem obigen Fateor enim etc. nicht aufs deutlichste, dass dem Serapion hier im Conflictus nur die Rolle eines, dass ich so sage, advocatus diaboli zugewiesen ist? Denn nachdem Arnobius dem Serapion die Irrigkeit seiner pelagianischen Anschauungen vom augustinischen Standpunkt nachgewiesen,[1]) erklärt dieser (s. o.): Non ita docentem Augustinum audivi. Er spielt damit Augustin gegen Augustin aus und gibt so dem Arnobius Gelegenheit, seine Übereinstimmung mit Augustin in ausführlicher und endgültiger Weise darzulegen. Also nicht Serapion ist — wenn man überhaupt so scheiden will — der Augustiner, sondern gerade Arnobius. Was sollen aber dann die Worte, die B. dem, was Arnobius sagt (Meo sensu locutus es etc.), voranschickt? — Worte übrigens, die durch die Art und Weise wie sie mit dem Folgenden verbunden sind, im Leser den Eindruck hervorrufen müssen, als ob auch sie Worte des Arnobius sind? Unsere Stelle bietet, um es kurz zu sagen, auch nicht den geringsten Anlass, die Worte des Arnobius so zu fassen, als ob er in ihnen seinen Standpunkt gegen Serapion oder andere Gegner verteidigen zu müssen glaubte.

Was das 2. der von B. angeführten Beispiele betrifft, [2]) so findet sich auch hier keine Spur davon, dass Faustus sich genötigt gesehen hätte, seine Abweichungen von Augustin gegen jemand zu rechtfertigen. Im Gegenteil liegt in seinen Worten ein versteckter Seitenhieb auf Augustins Gnadenlehre. Ich

[1]) Vgl. die Ausführungen lib. II cap. 28 ff., sowie speziell die oben S. 110 angeführten augustinischen Sätze.

[2]) In scriptis sancti pontificis Augustini etiamsi quid apud doctissimos viros putatur esse suspectum, ex his, quae damnanda judicasti, nihil noveris reprehensum (scil. esse), sed fidei sensum maxime de duabus substantiis vel naturis dei et hominis domini ac redemptoris nostri, scito apud catholicam ecclesiam non solum patrum auctoritate susceptum, sed etiam apostolicis oraculis consecratum (ep. 7 des Faustus: Ad Graecum diaconum S. 201).

komme auf diese Stelle in einem anderen Zusammenhang noch ausführlich zurück.

Den Schluss der Ausführungen B.'s macht ein Hinweis darauf, dass Faustus in einer seiner Predigten in Bezug auf Augustin sage: Velut unum me extremae vestis suae profiteor esse tintinnabulum, ut inhaerens quasi circa vestigia doctrinae illius, ex meritis ejus sonum vocis accipiam. Diese Stelle ist nach B. ein Beweis, wie sehr Faustus den Augustin verehrt habe. Sie wäre es auch in der That, doch die Predigt — in E.'s Ausgabe S. 330 ff. — stammt nicht von Faustus her. Der Nachweis soll weiter unten erfolgen.

Überblicken wir noch einmal die B.'schen Argumentationen, so ist ohne weiteres klar, dass von einem von ihm erbrachten Erweis des faustinischen Ursprungs des Conflictus keine Rede sein kann. Höchstens vermutungsweise hätte die Autorschaft des Faustus behauptet werden dürfen. Aber auch dieses erweist sich bei näherer Prüfung der Schrift als schlechterdings unmöglich.

Man könnte, wie das von Engelbrecht in zutreffender Weise geschehen ist, gegen eine Autorschaft des Faustus geltend machen, dass (1) die Annahme derselben zu der weiteren Annahme drängen würde, dass Gennadius trotz seiner persönlichen Beziehungen zu Faustus dessen Hauptwerk — denn dies wäre nach Inhalt und Umfang der Conflictus — verschwiegen hat, eine Annahme, die um so unmöglicher erscheint, als Faustus den Conflictus vor 479, dem Todesjahre des Sidonius, dem wir ja überhaupt die Kunde von dessen „opus operosissimum etc." verdanken, geschrieben haben müsste, Gennadius aber nach bisheriger allgemeiner Annahme erst um ca. 480 seine Schrift De viris illustribus veröffentlicht hat;[1]) man könnte (2) den Nachweis führen, dass die

[1]) Ich gehe auf die chronologischen Fragen, speziell die, ob die Möglichkeit vorliegt, dass die Veröffentlichung der Gennadianischen Schrift schon erfolgt war, als Sidonius seinen Brief schrieb, dem wir die Notiz betreffs des opus operosissimum etc. verdanken, nicht näher ein, da eine Entscheidung darüber, ob Faustus der Verfasser des Conflictus ist oder nicht, unabhängig von einer Anerkennung oder Nichtanerkennung der E.'schen Argumentation getroffen werden kann.

Sprache[1]) und Darstellungsweise im Conflictus eine Autorschaft des Faustus ausschliessen; man könnte sich mit E. schliesslich (3) darauf berufen, dass nach den bisher bekannten Handschriften zu urteilen, der Verfasser des Werkes wahrscheinlich Arnobius hiess und sich in der dialogisch abgefassten Schrift die Rolle eines der beiden Disputatoren vindizierte, — doch bedarf es all dieses nicht angesichts eines gleich zu erwähnenden Umstandes.

Im 8. Kap. des 2. Buches (col. 282 B) beruft sich Arnobius bei seinen Darlegungen über die 2 Naturen in Christo unter anderem auf das Taufsymbol. Er sagt: Et ubi est quod Symbolo universalis ecclesiae nos credere confitemur, Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine. Wir haben hier eine Form des 1. und 2. Gliedes des 2. Artikels, die sich mit der im Symbol der Kirche von Ravenna vollständig deckt,[2]) mit der in anderen Symbolen, wie dem Mailänder und Turiner sich aufs engste berührt,[3]) hervorstechende Differenzen aber gerade im Vergleich mit dem Symbol der Kirche aufweist, mit dem es — wenn Faustus der Verfasser des Conflictus wäre — notwendigerweise übereinstimmen müsste, nämlich dem der Kirche von Reji. Wir sind, wie hiervon schon früher die Rede war, durch Faustus selbst über den Wortlaut des 1. und 2. Gliedes des 2. Artikels im Symbol von Reji orientiert. Im Briefe an den Diakonus Graecus (205, 3 ff.) argumentiert Faustus aus dem Wortlaut des Symbols, ebenso wie es im Conflictus geschieht und wie es bekanntlich auch Leo der Grosse in seiner epistula ad Flavianum gethan hatte, gegen die Gegner der abendländischen Lehre von den 2 Naturen in Christo. Er sagt: nos ita deum patrem hominis sub personae unitate testamur, sicut sub eiusdem unitatis amplexu matrem dei hominem confitemur iuxta symboli auctoritatem, ut alia praetermittam, qua dicimus: credo et in filium dei, Iesum Christum, qui conceptus est de

[1]) Siehe die Beispiele, die E. anführt und die — wie letzterer mit Recht bemerkt — sich mühelos vermehren liessen.

[2]) Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole etc. 2. Aufl. 1877 S. 24.

[3]) Vgl. Hahn a. a. O. S. 20 und 24.

spiritu sancto natus ex Maria virgine. Die Differenzen zwischen dem Rejenser Symbol und dem im Conflictus citierten liegen auf der Hand. Sie beweisen, dass Faustus den Conflictus nicht verfasst haben kann. Der Conflictus bietet aber auch weiter Beweise dafür, dass der Abfassungsort desselben überhaupt nicht in Gallien zu suchen ist.

Im Ende des 1. Buches (col. 272 A Ende) sagt Arnobius: Nostrae autem, id est, apostolicae sedis B. Petri, quae ab ipso Apostolo coepit, fidei confessio haec est: Unum Dei Filium ex duabus substantiis perfectis et integerrimis credentes etc. Wenn es nun auch an sich nicht ausgeschlossen erscheint, dass der Verfasser die fides sedis B. Petri als nostra bezeichnet, um das, was er als Inhalt seines Bekenntnisses folgen lässt, durch eine Berufung auf Gleichartigkeit oder Übereinstimmung desselben mit dem der römischen Kirche zu stützen, so liegt es doch näher in diesen Worten einen Beleg dafür zu sehen dass der Verfasser, sei es in Rom selbst oder doch wenigstens im römischen Metropolitanbezirk, zu suchen ist.[1]) Letzteres wird bewährt durch folgendes. Lib. II cap. XIII (col. 289 A) sagt der Verfasser von Coelestin, dem sanctus apostolicae recordationis antistes, dass dieser auf ein desbezügliches Schreiben Cyrill's von Alexandrien in Nestorii damnationis (wohl zu lesen: damnationem) dictavit sententiam, laudem vero Cyrilli et in conspectu Dei et omnium praedicavit, asserens sensum ejus praeclarorum nostrae provinciae episcoporum praedicatione roborari; et Damasi, Ambrosii, Hilarii hunc fuisse sensum evidenter exposuit. Ait enim in ipso concilio etc. (es folgen die Zeugnisse aus Ambrosius, Hilarius und Damasus). Es kann angesichts des ganzen Kontextes keinem Zweifel unterliegen, dass der Verfasser hier auf die römische Synode vom Jahre 430 Bezug nimmt, die bekanntlich Coelestin in Sachen des

[1]) Daraus, dass der Wortlaut des im Conflictus angeführten Symbols statt des „et" vor Maria virgine des römischen Symbols ein „ex" hat, darf gegen die Annahme, dass speziell Rom als Abfassungsort anzusehen ist, bei dem mangelhaften Text des Conflictus, wie er uns bisher vorliegt, nicht argumentiert werden. Im augenblicklichen Text des Conflictus fehlt sogar das „in" vor Christum Jesum. Dies muss in den Handschriften unbedingt gestanden haben.

Nestorius und Cyrill zusammenberief, und deren Resultat die Forderung an Nestorius war, binnen 10 Tagen bei Strafe des Bannes zu widerrufen. Die praeclari episcopi aber, durch deren praedicatio der sensus Cyrilli „roboriert" wird, gehören der provincia des Autors (nostrae!) an.

Der Conflictus ist — um ein zusammenfassendes Urteil über ihn zu formulieren — eine vom Standpunkte der chalcedonensischen Christologie zwischen 451 und 461 [1]) in Rom oder

[1]) Der Verfasser geht, wie dies schon Feu-Ardent, der erste Herausgeber des Conflictus bemerkt hat (vgl. P. L. LIII col. 317, Note a), nicht über die Zeit Leo's I. hinaus. Während Coelestin und Cyrill Männer apostolicae recordationis sind (col. 289 A), fehlt bei der Erwähnung Leo's diese Notiz. Vgl. col. 318 D Ende: . . . probari apud me cupio, si Dominus meus vir apostolicus Leo papa venerabilis priores suos in hac parte secutus est, ut alloqueretur Orientales suarum epistolarum scriptis und col. 319 A: . . . ut cognoscas antiquo usu sanctum et eruditissimum virum papam Leonem ad revocandas ab errore Ecclesias ad Orientales litteras destinasse. Der terminus a quo ist einerseits gegeben durch die Erwähnung der bekannten epistula dogmatica Leo's (s. die eben angeführten Stellen), sowie anderseits durch die namentliche Bezugnahme auf die durch die Beschlüsse von Chalcedon in Ägypten, Palästina und Syrien hervorgerufenen Unruhen. Vgl. col. 298 B Mitte: Iudices dixerunt . . . patimur ex abundanti loca libelli (scil. Cyrilli) ostendi ab Arnobio quo possint et auditores nostri, et hujus actionis nostrae lectores aut non errare, aut, si erraverint, ab erroris itinere revocari. Erit Dei nostri parata clementia electis his ut redeant ad Christum, ad pacem, ad concordiam fidei catholicae, qui unum Dei Filium in duas partes divisum existimantes tenere Romanam Ecclesiam, seipsos miserabiliter occiderunt, dicente ipso Domino etc. Ecce causa nulla est, et interfectio facta est populorum; vadit furor caecus in universo populo Christiano per episcopos, per presbyteros, per diaconos, per archimandritas, per omnes pene monachorum et innumerabilium turbas. Sic tota Aegyptus, sic tota est Palaestina turbata, ut effusio sanguinis humani terram ipsam inebriaverit; et causa sola rumoris est, nullius prorsus erroris. Nam cum omnibus Aegyptiis et Syris praedicatio sancti Cyrilli placeat, quae tanta dementia est quae in suos fratres desaevit, et spumat ira, cum ejusdem fidei sit tota fraternitas populorum. Gegen die im Texte gegebene Fixierung des terminus a quo könnte vielleicht eingewandt werden, dass im Conflictus nirgends das Chalcedonense selbst als Instanz gegen die Monophysiten geltend gemacht wird, sodass also die Abfassung des Conflictus noch in die Zeit zwischen der epistula dogmatica Leo's und dem Concil von Chalcedon verlegt werden müsste. Doch dagegen spricht einerseits die eben erwähnte Schilderung der in Ägypten, Syrien und Palästina ausgebrochenen Unruhen, die nur auf die

doch wenigstens im römischen Metropolitanbezirk abgefasste Schrift, die sich in irenischer Tendenz[1]) die Aufgabe stellt, die Wirren, welche nach dem Konzil von Chalcedon in der Kirche des Ostens ausgebrochen waren,[2]) durch den Nachweis des Doppelten zu beseitigen, dass die Beschlüsse des Chalcedonense nicht eine Repristination des Nestorianismus seien,[3]) sondern wir in ihnen eine Lösung des christologischen Problems im Sinne Cyrills haben.[4])

Wir wenden uns der letzten Schrift zu, die wir an dieser Stelle zu besprechen haben. Es ist dies das unter den unechten Schriften des Hieronymus als ep. XII (P.L. 30, 148 seqq.) sich findende

Opusculum de septem ordinibus ecclesiae.

Wir können uns hier kürzer fassen, da die These Morin's,[5]) dass wir in dieser in Briefform abgefassten Abhandlung einen uns sonst nur aus einem Citat des Caesarius von Arles[6]) be-

Zeit unmittelbar nach dem Chalcedonense passt, und anderseits begreift sich ein Schweigen des Autors über die Beschlüsse von Chalcedon leicht aus der irenischen Tendenz seiner Schrift (s. u. Anm. 4).

[1]) Vgl. beispielsweise die S. 116 Anm. 1 angeführte Stelle: Iudices dixerunt etc.

[2]) Siehe das Citat S. 116 Anm. 1: Iudices dixerunt etc.

[3]) Dieses tritt uns an zahlreichen Stellen entgegen. Vgl. beispielsweise die Worte des Serapion (lib. II cap. XIII col. 288 C Anfang): In eo magis Nestorianum te justissima existimo ratione, quod libros Nestorii circumferens, S. Cyrilli episcopi, qui contra Nestorium plurima catholico sermone scripsit, nihil memoraveris.

[4]) Diese Anschauung tritt uns in zahlreichen Stellen der Schrift entgegen. Vgl. beispielsweise die Worte des Serapion (lib. II cap. XIX col. 298 A): Ego quidem probatissimum jam apud me retineo, et totis ex visceribus credo ita esse, ut defendit Arnobius. Sympolitae et Sympatriotae in hoc errore positi, in quo ego fui, nulla poterunt ratione ab hoc errore vocari, nisi hac sola, ut dicatur illis et probetur ita S. Cyrillum tenuisse.

[5]) Vgl. die Abhandlung Morin's „Hierarchie et liturgie dans l'église gallicane au V^me^ siècle d'après un écrit restitué á Fauste de Riez" in der Revue Bénédictine v. März 1891.

[6]) Vgl. den Anhang zum Briefe des Papstes Johann II an Caesarius von Arles bei Mansi, Bd. 8 S. 809 ff.

kannten Brief des Faustus von Reji zu sehen hätten, von Engelbrecht in — meines Erachtens — überzeugender Weise als unmöglich dargethan worden ist.[1]) Ich rekapituliere kurz die Gründe E.'s, um meinerseits an den einen oder anderen derselben noch einige Bemerkungen zu knüpfen.

E. hat gegen Morin gezeigt, dass der von Caesarius angeführte Satz des Faustus: perdit gratiam consecrati, qui adhuc officium vult exercere mariti auf die Stelle unseres Briefes: ne . . . locum consecrationis amittas sowohl wegen der ganzen Form des Citats wie der Art seiner Verwendung nicht bezogen werden darf. Hiermit ist aber das Hauptargument Morin's für einen faustinischen Ursprung unseres Traktats als ein bei der Eruierung des Autors nicht verwendbares erwiesen.

E. hat weiter gezeigt, dass die Annahme einer Autorschaft des Faustus zu der weiteren Annahme drängen würde, dass letzterer als ein junger, kaum 20jähriger Mönch von einem Bischof um Aufklärung über seine kirchlichen Pflichten angegangen worden wäre. Dies ist, möchte ich hinzufügen, nicht nur wegen der Jugendlichkeit des Faustus, nicht recht glaublich, sondern auch wegen folgender Erwägungen.

Der Adressat ist, wie dies von E. zutreffend gezeigt ist, einer jener viri saeculares, die kaum in den geistlichen Stand getreten, die Bischofswürde erlangt hatten und nun begreiflicherweise ihren neuen Aufgaben und Pflichten, sowie den liturgischen Einrichtungen der Kirche recht verständnislos gegenüber standen. Was sollte nun — müssen wir fragen — den Adressaten, wenn er bisher ein solcher vir saecularis war, dazu veranlasst haben, sich gerade an Faustus zu wenden? Glaubte er in Faustus einen für seine Zwecke besonders geeigneten Mann zu kennen oder wurde er etwa von seinen Bekannten auf Faustus hingewiesen? Es ist dies möglich, aber, wir mir scheint, höchst unwahrscheinlich. Denn man erinnere sich dessen, dass Faustus,[2]) nachdem er sich die üblichen Bildungselemente seiner Zeit angeeignet und hierbei auch philosophische

[1]) Vgl. Engelbrecht, Patristische Analecten 1892 S. 5 ff.

[2]) Vgl. die Prolegomena der E.'schen Faustusausgabe p. VII seqq.

Studien gepflogen hatte, in jungen Jahren in das Kloster von Lerinum eingetreten war. Hier ist er geblieben, bis er Bischof von Reji wurde (452). Gelegenheit, den praktischen Kirchendienst aus eigener Erfahrung kennen zu lernen, hat ihm, soviel ersichtlich ist, gefehlt. Sollte nun der Adressat gerade bei einem solchen Manne sich die ihm nötig erscheinenden Aufklärungen über seine kirchlichen Pflichten und Aufgaben geholt haben? Musste er sich nicht vielmehr nach einem Praktiker umsehen? Auf diese Frage lässt sich bei der Annahme, dass Faustus der Verfasser unserer Schrift ist, nicht wohl antworten. Doch, wendet man vielleicht ein, dies entscheide noch nicht gegen Faustus. Letzterer könne, trotz Mangels an Gelegenheit, sich praktisch im Kirchendienste zu bethätigen, sehr wohl ein guter Kenner der kirchlichen Einrichtungen und der Obliegenheiten des Klerus gewesen sein. Gewiss, ein an sich berechtigter Einwand. Doch wird er hinfällig, wenn wir den allgemeinen Charakter des Briefes näher ins Auge fassen. Wenn etwas gewiss ist, so ist es dieses, dass der Verfasser des Briefes über die Dinge, die er behandelt, nicht bloss von Hörensagen redet oder auf Grund bloss theoretischer Bekanntschaft mit ihnen, sondern aus eigener Erfahrung heraus. Der Autor muss — man kann sich dieses Eindruckes angesichts zahlreicher Stellen der Schrift nicht erwehren — ein Mann gewesen sein, der, im Gegensatz zu der Person des Adressaten, erst nach langjähriger Erprobtheit in untergeordneten Stellungen zur Bischofswürde gelangte und nun eine sich ihm bietende passende Gelegenheit benutzte, um für seine früheren Amtsgenossen eine Lanze zu brechen und durch Aufdeckung von mancherlei Missständen in Leben und Sitte des Klerus auf eine Aufbesserung ihrer Lage hinzuarbeiten. Nur so scheint sich mir zu erklären, dass der Autor sich bestrebt zeigt, die Sonderrechte der Presbyter gegen den Bischof zu verteidigen, ohne doch zugleich die Machtstellung der letzteren auch nur in einigem anzutasten. Im Gegenteil, er erkennt sie voll an und betont dies aufs nachdrücklichste. [1]) Nur so scheint

[1]) Vgl. VI col. 157 D. Nam si aliquis nostrum praeteriti temporis consuetudinem possit agnoscere, probarem tibi hoc quod loquor, ab initio

sich mir weiter zu erklären das durch zahlreiche detaillierte Mahnungen bezw. Warnungen charakterisierte Drängen auf eine ihrer kirchlichen Stellung angemessene würdige Behandlung der niederen kirchlichen Chargen bezw. auf Nichtvorenthaltung der ihnen zukommenden Existenzmittel, [1]) nur so schliesslich

semper, cum apostoli praedicarent, in ecclesiis fuisse servatum, et postmodum odio singulorum vitiata aliqua, aliqua praesumpta und VI col. 155 D Ende: Praedicare eos (scil. presbyteros) decet, utile est benedicere, congruum confirmare, convenit reddere communionem, necesse est visitare infirmos, orare pro invalidis, atque omnia Dei sacramenta complere, praesertim cum ... eam consuetudinem ... temporibus apostolorum omnibus in locis fuisse manifestum sit. Vgl. anderseits VI col. 156 Ende: Tamen meae hoc scito esse sententiae, nulli episcopo super hoc (nämlich in Bezug auf die in der Kirche bestehende Praxis) injuriam esse faciendam, nec legem a me opponendam esse ei, qui lex est presbyteri (d. h. der Bischof) und col. 158 C Ende: ... quod in clericis consecratum est, episcopum solum habere manifestum est. In illis esse partes et membra virtutum, in episcopo plenitudinem divinitatis habitare corporaliter und (col. 156 C): Tamen credendum est (es ist von einer benedictio virginum durch den Presbyter — si usus exegerit — die Rede) summi sacerdotis judicio, et hoc faciendum, quod jusserit circa laicos et mulieres. Bedeutungsvoll scheint mir für die im Texte ausgesprochene Ansicht zu sein, dass der Autor sich als Gegner einer Beschränkung der bischöflichen Machtbefugnisse durch die der Metropolitangewalt zu erkennen gibt. Obwohl er eben (col. 156 A) gesagt: Propter hoc (scil. ne a multis disciplina ecclesiae vindicata concordiam sacerdotum solveret, scandala generaret) et nuper episcopalis electio ad metropolitanum remissa est, fährt er doch in unmittelbarem Anschluss hieran fort: et cum huic summa datur potestas, aliis adimitur haec facultas, et incipiunt etiam summi sacerdotes pati, non ex jure, sed ex necessitate alium sacerdotem.

[1]) Vgl. beispielweise — es handelt sich um die fossarii —: Cave ne huic officio per superbiam tuam aliqua irrogetur injuria (col. 150 Ende) oder: (Cum) per clericatus officium militantes abjectioni putes et ignominiae deputandos (col. 151 C) oder: Ad ignominiam non ferendam vilis judicatur in mundo, qui summus in coelo est (ibid.). Col. 154 B ff. lesen wir: Nunc autem ex quo in ecclesia sicut in Romano imperio crevit avaritia, periit lex de sacerdote, et visio de propheta. Singuli quique pro potentia episcopalis nominis, quam sibi ipsi illicite absque Ecclesia vindicaverunt, totum quod Levitarum est, in usus suos redigunt: nec hoc sibi quod scriptum est vindicant, sed cunctis auferunt universa. Mendicat infelix clericus in plateis, et civili opere mancipatus, publicam a quolibet deposcit alimoniam: et quidem ex eo despicitur a cunctis sacerdotale officium, dum misericordia desolatus, juste putatur ad hanc ignominiam devenisse. Eget

die häufige Bezugnahme auf mancherlei Übergriffe der Bischöfe und die dadurch bedingte traurige und bejammernswerte Lage nicht weniger Vertreter der niederen kirchlichen Ämter. [1]) All dieses scheint mir, wie gesagt, nur zu seinem Rechte zu kommen, wenn wir den Autor einen Mann sein lassen, der auf einen langjährigen und von trüben Erfahrungen und Beobachtungen nicht freien Kirchendienst zurückblicken konnte oder vielmehr musste. [2]) So wenig dies zur Annahme eines faustini-

in sede presbyter, in altari levita, in secretario subdiaconus, in lectione lector, et in templo ostiarius, et in sepultura fossarius: moriuntur fame, qui alios sepelire mandantur: poscunt misericordiam, qui misereri aliis sunt praecepti. Et dum ista fiunt, sacerdos qui hoc non fecerit, condemnatur. Solus incubat divitiis, solus ministerio utitur, solus universa sibi vindicat, solus partes invadit alienas, solus occidit universos etc.

[1]) Vgl. das Citat S. 120 Anmerkung 1: Nunc autem etc.

[2]) Arnold (Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit 1894 Anm. 518) sieht in unserem opusculum ein Pamphlet, welches die Tendenz verfolgt, die Bedeutung des Presbyterats gegenüber dem Episkopat zu verteidigen. Die Briefform sei wahrscheinlich nur Fiktion und der Verfasser denke nicht an einen Leser, sondern habe ihrer viele im Auge. Diese Beurteilung des Traktates legt sich einem unwillkürlich nahe, doch scheint mir die im Texte ausgesprochene Ansicht die grössere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben.

Denn man beachte 1). dass der Autor in seinen Ausführungen über den Presbyterat nicht schlechtweg kategorische Forderungen stellt, sondern den Presbytern die Ausübung gewisser kirchlicher Funktionen nur für dringende Fälle (vgl. das 3malige si usus exegerit!) zugestanden wissen will und dass er weiter seine Forderungen nicht nur an den in der Kirche sonst bestehenden Verhältnissen orientiert, sondern auch zu sagen weiss: Jubentibus vobis injustissime sacerdotibus, non recte presbyter Dei benedictionis perdit (muss wohl heissen: peragit) officium, amittit linguae opus, non habet confidentiam praedicandi (col. 156 C); dass er ferner den Presbytern nicht eine Stellung zurükerobern will, die sie in der alten Kirche gehabt, sondern sich schon zufrieden geben will, wenn letzteren die Rechte eingeräumt werden, die sie anderwärts haben; vgl. Propterea haec scribo, ut si praeteriti temporis error non potest jam revocari, vel ad praesens in ecclesiis servetur humilitas, ut presbyteri hoc in ecclesiis suis faciant quod Romae, sive quod in Oriente etc. (col. 157 C); dass er schliesslich seine Ausführungen über den Presbyterat mit folgenden Sätzen schliesst: Sed nemo dammandus est, nemo judicandus, immo omnes in mansuetudine et charitate spiritus amplectendi ut dum nobiscum bonitatis Christi fundamenta cognoscunt, ad aedificium Dei spontanea voluntate conveniunt, ut in culmine templi nobiscum manere mereantur.

schen Ursprungs unserer Schrift stimmt, so begreiflich wird hierdurch, wie die Wahl des Adressaten gerade auf einen solchen Mann fallen konnte, wie unser Autor es ist. Zwar weist Morin in seiner Abhandlung darauf hin, dass in der Art und Weise, wie der Autor bestrebt sei, die Privilegien der Priester ihren Bischöfen gegenüber zu wahren, sich der hitzige und streitbare Charakter desselben offenbare. Mit ähnlichem Eifer habe Faustus als Abt von Lerinum die Machtansprüche des Bischofs Theodor von Forum Julii, in dessen Sprengel bekanntlich Lerinum lag, zurückgewiesen und die Rechte des Klostervorstandes siegreich gegen letzteren verteidigt. Doch scheint mir Morin bei der Verwertung dieser Thatsache ausser acht zu lassen, dass Faustus in dieser leidigen Affaire mit Theodor von Forum Julii persönlich interessiert war, somit auch die Verteidigung persönlicher Interessen bezw. der Interessen des Klosters, dem er als Abt vorstand, nicht gut als Beleg für seinen streitbaren und hitzigen Charakter verwertet werden kann. Übrigens sieht ja Morin selbst in der erwähnten Thatsache nicht einen positiven Hinweis auf einen faustinischen Ursprung unserer Schrift, sondern nur ein bestätigendes Moment für die von ihm allerdings irrtümlich angenommene Autorschaft des Faustus.

Mit Recht weist Engelbrecht schliesslich darauf hin, dass auch in Stil und Sprache der Autor sich als nicht identisch mit Faustus erweise. Und in der That, ein faustinisches Colorit lässt sich in unserem opusculum nicht entdecken. Die Darstellungsweise ist im Vergleich mit der des Faustus schwerfällig und ungelenk, im Ausdruck vielfältig kontort. Doch ich sehe hiervon ab, da diese Wahrnehmung keine sichere Instanz gegen Faustus bildet. Differenzen im Sprachgebrauch sind beizu-

Zu beachten ist 2), dass der Autor nicht nur für die Sonderrechte der Presbyter eintritt, sondern auch ein lebhaftes Interesse für das Wohl und Wehe der niederen kirchlichen Weihen hat. Vgl. die Ausführungen über die fossarii, die Diaconen u. speziell die S. 120 Anmerkung 1 citierten Stellen.

Schliesslich erscheint 3) beachtenswert, dass der Autor die Machtstellung des Bischofs gegenüber den übrigen kirchlichen Weihen, die Presbyter mit eingeschlossen, aufs nachdrücklichste betont. Vgl. die Citate S. 119 Anmerkung 1.

bringen. E. macht deren einige namhaft. Doch können die von ihm angeführten Singularitäten des Ausdrucks nur zum geringsten Teil als glücklich gewählt bezeichnet werden. Nur die Anführung des 3maligen retentare statt eines gewöhnlichen habere oder retinere entspricht ihrem Zweck.[1]) Was E. sonst an Beispielen bietet, hätte passender durch folgende Einzelheiten

[1]) So erscheint mir wenig zutreffend, wenn E. auf ein 3maliges ut ipse nosti und auf ein 3maliges si usus exegerit verweist und diese Ausdrücke als Lieblingsphrasen des Autors bezeichnet. Als solche könnten sie nur dann bezeichnet werden, wenn die in Rede stehenden Wendungen in einem Zusammenhange sich fänden, in dem sie etwas Auffälliges an sich hätten. Doch dieses ist keineswegs der Fall. Die Eigenart der Abhandlung, speziell die eigentümliche Veranlassung derselben, macht ein eingestreutes ut ipse nosti nur zu begreiflich. Und was das si usus exegerit — der Autor hat es nur im Abschnitt von den Presbytern — anlangt, so findet das 3malige Vorkommen desselben seine volle Erklärung in dem Bestreben des Autors, einerseits den Presbytern ihre ursprünglichen Rechte zu wahren, anderseits aber doch auch wieder der in der Kirche bestehenden Praxis bezw. der Stellung der Bischöfe nicht zu nahe zu treten (vgl. Tamen meae hoc scito esse sententiae, nulli episcopo super hoc injuriam esse faciendam, nec legem a me opponendam esse ei, qui lex est presbyteri col. 156 Ende). Übrigens liessen sich — weil für den Tenor der Abhandlung bezeichnend — Wendungen vergleichen wie: si libenter accipias (151 A), ipse perpende (153 C Ende), quia aperte tibi usum conjugii interdictum esse perpendis etc. (159 D). Das Fehlen der beiden Wendungen bei Faustus kann — um es kurz zu sagen — ein rein zufälliges sein, namentlich da letzterer nie in der Lage gewesen ist, soweit wir sehen, ein nach Inhalt und Veranlassung analoges Schreiben abzufassen, wie unser opusculum. Wenig charakteristisch scheint mir weiter der Gebrauch der Conjunction ne im Satze: diaconus calicem tradit, testis passionis, testis dispensationis, testis humilitatis, ne elatus in superbiam is qui obtulit, nihil sperandum sibi a diacono recognoscat — nach E. eine Konstruktion, die aus der Verschmelzung zweier logischer Urteile (ne efferatur in superbiam is qui obtulit u. ut nihil sperandum sibi a diacono recognoscat) zu einem Satze zu erklären sei und bei Faustus keine Analogon habe. Dass unser Satz so aufgelöst werden kann, unterliegt keinem Zweifel, doch ebenso möglich erscheint mir die Auflösung desselben in 2 einander koordinierte Absichtssätze, sodass statt des E.'schen ut vor nihil sperandum ein neve zu setzen wäre. Sollte übrigens ein derartiges Part. conjunctum wie elatus in superbiam so singulär sein? Den Beschluss der E.'schen Anführungen macht ein einmaliges potentari = potentem fieri und ein zweimaliges professa = Waise (?). Doch führt E. selbst diese Wörter nur ἐν παρέργῳ an.

ersetzt werden können, aus denen, wie ich glaube, die individuelle Eigenart des Autors im Gegensatz zu der des Faustus sich thatsächlich erkennen, und der nicht faustinische Ursprung des opusculum sich erweisen lässt.

1) 6 mal findet sich ein Citat eingeleitet mit einem sic enim ait bezw. legis oder scriptum est.[1]) Bei Faustus findet sich diese Citationsweise nirgends.

2) 6 mal (148 D 3 mal und 157 A 3 mal) findet sich ein Citat an ein anderes angereiht durch ein et alibi. Faustus hat wie wir bereits oben (S. 95. 3) gesehen haben, diese Citationsweise nie, sondern durchgängig dafür: et alio loco.

3) 2 mal findet sich ein dominus noster (152 B u. 152 C). Faustus hat — wir sahen es bereits oben (S. 85. 6) — nie ein dominus noster, sondern entweder dominus allein oder dominus salvator oder sonstwie anders. Vgl. auch das 3 malige deus noster (149 A und 156 C Ende) und deus noster omnipotens (153 C). Auch diese Verbindungen fehlen bei Faustus.

4) 2 mal findet sich die Citationsformel sicut bezw. ut scriptum legis (152 B Ende und 153 B). Faustus hat sie nirgends.

5) 2 mal findet sich die Verbindung: divini libri (v. d. Heiligen Schrift gesagt). Faustus ist sie fremd.

6) 6 mal findet sich die Citationsformel secundum quod scriptum est.[2]) Faustus hat zwar Wendungen wie: secundum illud evangelicum (17, 1), secundum illud (142, 1), s. evangelicam sententiam (145, 1), s. illud apostoli (21, 13), s. illud propheticum (200, 21), s. sententiam sapientissima Salamonis (54, 1), s. Lucam (56, 28), s. apostolum (103, 14), s. Lucam habemus (114, 25), — nie aber das in dieser kleinen Schrift 6 mal vorkommende secundum quod scriptum est.

7) sei erwähnt, dass der Autor mit wenigen Ausnahmen sich eines scribere bei Citateinführungen bedient. Ausser dem bereits genannten 3 maligen sic enim scriptum est (s. Anm. 1), dem 2 maligen sicut scriptum legis (s. 4), dem 6 maligen secundum quod

[1]) Vgl. s. e. ait Jesus 148 C, s. e. ait apostolus 151 D, s. e. legis 160 A, s. e. scriptum est 149 C (2 mal!) und 150 A.

[2]) 157 A, 158 B, 158 C, 158 D Ende, 159 B Mitte, 160 D.

scriptum est (s. 6) findet sich scribere bei ihm noch in folgenden Wendungen: ut scriptum est (149 C, 150 B Anfang, 155 B Ende, 156 B Anfang, 158 A Ende u. 159 B Ende), quia scriptum est (153 B Ende, 155 D, 158 D), sicut scriptum est (149 C, 155 D Anfang, 159 A), quod scriptum est (150 D u. 161 D), denique scriptum est (159 B Anfang). Es findet sich also in unserem Traktate 25 mal ein scribere bei Citateinführungen verwandt und dies zwar auf wenigen Seiten. Bei Faustus findet sich 2 mal ein sicut scriptum est (53, 12 und 90, 13) und 1 mal ein in quadam epistula scriptum est (171, 9), und dies auf einem Raum, der an Umfang den unseres Traktats ungefähr ums 8 fache übertrifft!

8) 6 mal (152 D, 154 B. C. D. Anfang, 157 A Anfang, 158 C Anfang) findet sich mandor = jubeor mit dem Nom. c. Inf. konstruiert. Faustus hat das Verbum mandare 3 mal, jedoch jedesmal im Sinne von anvertrauen[1]) und keinmal passivisch mit dem Nom. c. Inf.

9) 3 mal findet sich das Adverbium visibiliter und zwar, wie der Kontext zeigt, an auffälliger Stelle. Vgl. Nam si secundum divinos libros omnia faceremus: nec deesse quidquam visibiliter poterat cunctis (154 C); Etenim si unusquisque ita hunc mundum visibiliter possidere mandatur, ut sua tantum possessione contentus sit (154 D Anfang) und: Certe, ut ipse nosti, qui visibiliter in hoc mundo jus invadit alienum, accusatur a paupere, damnatur a judice (154 D Ende). Faustus ist ein solcher Gebrauch des visibiliter fremd. Nur einmal findet sich überhaupt das Wort visibilis bei ihm. Vgl. potentiae divinae est hominem inter cuncta visibilia creare sublimem (S. 94, 6).

Das Angeführte genüge. Es beweist, m. E., zusammengenommen mit den von E. bereits geltend gemachten Argumenten, dass Faustus der Verfasser des Traktats De septem ordinibus ecclesiae nicht sein kann.

[1]) Vgl. m. talenta terrae 36, 4; m. quid infirmis humeris 3, 12; m. quid scriptis 201, 3.

II.

Die handschriftlich bezeugten Predigten des Faustus von Reji.

Vorbemerkungen.

Bevor wir zur Untersuchung der einzelnen Predigten übergehen, ist zunächst ein Zwiefaches zu erwägen. Es ist 1) zu fragen, ob wir ein Recht haben in einem Fausti oder Faustini episcopi der Überschriften eine Verwechselung der Namen Faustus und Faustinus zu sehen, und 2) ob ein blosses Fausti oder Faustini episcopi der Überschriften als handschriftliches Zeugnis für die Autorschaft des Faustus von Reji angesehen werden darf. Diese Fragen sind umsomehr zu stellen, als einerseits bei sämtlichen im folgenden zu besprechenden Predigten nirgends zum Autornamen ein Rejensis hinzugefügt ist, ja bei einzelnen sogar auch die Angabe der amtlichen Stellung des Autors fehlt, und als anderseits von der so oder anders beschaffenen Antwort auf die eben aufgeworfene Frage die Art der Untersuchung selbst abhängig sein muss.

Was zunächst die Verwechselung der Namen Faustinus und Faustus betrifft, so ist die Möglichkeit einer solchen natürlich zuzugeben.[1]) Doch eine andere Frage ist es, ob die Thatsächlichkeit einer solchen Verwechselung bezüglich der Person des Faustus von Reji bisher erwiesen worden ist. Es ist dies behauptet bezw. vorausgesetzt worden, so zuletzt von Engelbrecht.[2]) Doch darf die Berufung E.'s auf des-

[1]) Vgl. das Lexicon totius Latinitatis von Forcellini — De-Vit s. v. Faustinianus § 6 und den Art. Faustinus XLV.

[2]) Vgl. Studien etc. S. 64.

bezügliche Ausführungen Caspari's [1]) keine glückliche genannt werden. Die Ausführungen Caspari's beruhen nämlich einerseits auf der bisher unbewiesenen Voraussetzung, dass die Predigten, bei denen wir in den Überschriften dem Namen Faustinus begegnen, Faustus von Reji zum Verfasser haben, anderseits auf der ebenso unbewiesenen bezw. unbeweisbaren Voraussetzung, dass in den Fällen, wo eine Predigt in einer Reihe von Handschriften in den Überschriften als Autornamen ein „Faustini" hat und in einer anderen ein „Fausti", die Verschiedenheit der handschriftlichen Überlieferung auf einer Verwechselung beruhen soll und nicht — wie dies doch mit einem gleichen Rechte angenommen werden kann — auf einer beabsichtigten Änderung des Abschreibers oder sonst jemandes. [2]) Hierzu kommt, dass durch ein Versehen des Abschreibers aus einem Faustini wohl ein „Fausti", nicht ebenso leicht aber aus einem Fausti ein Faustini werden konnte, da es einen allgemein bekannten Träger des Namens Faustus gab, nicht aber einen solchen des Namens Faustinus. Wir müssen also sagen, dass von einer Verwechselung der Namen Faustus und Faustinus nur vermutungs- nicht behauptungsweise geredet werden darf.

Einen ebenso schwanken Boden betreten wir, wenn wir zweitens nach dem Recht einer Identifizierung eines Faustus oder Faustinus episcopus der Überschriften mit dem von Reji fragen. Auch hier kommen wir über blosse Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus. Zwar liegt es ja nahe, auch dort, wo in den Überschriften der Zusatz episcopus fehlt, in dem Faustus oder Faustinus einen Bischof zu sehen, lag doch bekanntlich diesen die Predigt als Amtspflicht ob — eine Pflicht, die nur ausnahmsweise von ihnen den Presbytern oder Diakonen übertragen wurde. Aber wie gross ist die Zahl der Fausti und Faustini, von denen die Geschichte der Alten Kirche weiss. Wir kennen nicht weniger als 19 abendländische Bischöfe, die den Namen Faustinus und 10, die den Namen Faustus

[1]) Alte und neue Quellen z. Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 1879 S. 258.

[2]) Vgl. das bei Caspari a. a. O. Anm. 17 angeführte Beispiel.

trugen. [1]) Dieser Umstand an sich würde die Notwendigkeit in sich schliessen, bei jeder einzelnen der in Frage kommenden Predigten nach Argumenten für oder gegen den einen oder andern dieser Fausti und Faustini zu suchen, um so den Kreis der möglichen Autoren auf ein Minimum einzuschränken und die Untersuchung auf sichere Bahnen zu lenken. Doch sind wir der Nötigung einer solchen jedesmaligen Einzeluntersuchung sowohl für die Predigten der Durlacher Sammlung wie für die des Corpus Ps.-Eusebianum, somit für das Gros des Untersuchungsmaterials, überhoben. Es ist hier ein summarisches Verfahren ermöglicht. Folgendes berechtigt zu einem solchen.

a) Sowohl die Durlacher Sammlung als das Corpus Ps.-Eusebianum sind in Gallien entstanden und für Gallien bestimmt. Für beide Sammlungen resultiert dies — ich sehe von einer ausführlichen Darlegung ab — schon aus dem Umstande, dass sie auf spezielle Bedürfnisse der gallischen Kirche Rücksicht nehmen. Hierfür zunächst ein Beispiel betreffs des Corpus Ps.-Eusebianum: Die Sammlung enthält eine Reihe von Märtyrerpredigten, 9 an der Zahl. Aus diesen sind aus naheliegenden Gründen 3 als für unsere Frage bedeutungslos auszuscheiden. Sie sind dem Protomartyr Stephanus (Nr. 33), Johannes dem Täufer (Nr. 29) und den Apostelfürsten Petrus und Paulus (Nr. 32) gewidmet. Unter den nun verbleibenden 6 ist nur eine, die einem nicht-gallischen Heiligen gilt — dem heiligen Romanus (Nr. 51). [2]) Die übrigen 5 sind sämtlich speziell gallischen Heiligen gewidmet, so Nr. 11 der bekannten Lyoner Märtyrerin Blandina, Nr 49 den gleichfalls Lyon angehörigen Märtyrern Epiphodius und Alexander, Nr. 50 dem heiligen Genesius, dem Schutzpatron Arles', Nr. 34 dem heiligen

[1]) Vgl. das Dictionary of christian Biography von Smith und Wace s. vv. Faustus und Faustinus. Unter den 19 Faustini sind 7 afrikanische (katholische) Bischöfe, 4 gallische, 2 italische, 5 donatistische und 1 spanischer Bischof. Unter den 10 Fausti 5 afrikanische (katholische), 1 italischer und 4 gallische.

[2]) Antiochenischer Märtyrer unter Diocletian, bezw. Galerius um 303; vgl. Note 1 im Kommentar Arevalo's zum hymnus X des liber peristephanon des Prudentius (P. L. 60 col. 493 ff.).

Maximus von Reji und Nr. 72 dem heiligen Honoratus von Arles. Besonders deutlich verrät sich das Lokalinteresse des Zusammenstellers in der Honoratus- und Maximuspredigt. Maximus und Honoratus sind bloss in Südgallien verehrt worden.

Der gallische Ursprung der Durlacher Sammlung und ihr Bestimmtsein für Gallien ist noch erkennbar aus Nr. 10 der Sammlung. Sie trägt die Überschrift: De natali sancti Felicis. Doch nicht dieser Heilige ist es, dem die Rede gilt, sondern, wie der Text lehrt, der bereits oben erwähnte Honoratus von Arles († 429). [1]) Auch hier tritt uns also in der Aufnahme einer Predigt über einen Heiligen, der allein in Südgallien verehrt wurde, das Lokalinteresse des Zusammenstellers der Sammlung entgegen.

b) Von Interesse für unsere Frage ist weiter der Umstand, dass beide Sammlungen Stücke enthalten, die nur von gallischen Autoren herrühren können. Im Corpus Ps.-Eusebianum ist dies — ich sehe von der Person der Autoren ab — unzweifelhaft der Fall bei Nr. 11 (De sancta Blandina), [2]) Nr. 34 (De S. Maximo), [3]) Nr. 49 (De ss. martyribus Epiphodio et Alexandro), [4]) Nr. 50 (De natali S. Genesii) [5]) und Nr. 72 (In Depositione S. Honorati); [6]) in der Durlacher Sammlung bei Nr. 10 (De natali sancti Felicis). [7]) Sämtliche hier genannten Predigten

[1]) Die Inkongruenz zwischen Überschrift und Text verdankt ihr Entstehen der Flüchtigkeit eines Abschreibers. Die Predigt muss ursprünglich eine auf Honoratus bezügliche Überschrift gehabt haben. Doch da der Todestag dieses Mannes nur in Südgallien gefeiert wurde, so hat ein Abschreiber, der einer andern Kirchenprovinz angehörte, den Namen Honoratus durch Felix ersetzt, ohne sich die Mühe zu nehmen, die auf Honoratus bezüglichen Stellen des Textes: inter quos praeclaram ac praecipuam lucernam sanctae recordationis dominum Honoratum huic civitati pietas divina concessit (Faust.-Eng. 259, 22 ff.) der Überschrift konform zu gestalten. Vgl. Morin, Critique etc. in der Revue Bénédictine IX, 1892 S. 54).

[2]) M.B.P. Lugd. VI p. 632.

[3]) M.B.P. Lugd. VI p. 654.

[4]) M.B.P. Lugd. VI p. 668.

[5]) M.B.P. Lugd. VI p. 670.

[6]) M.B.P. Lugd. VI p. 684.

[7]) Faust.-Eng. p. 259 seqq.

haben dies gemein, dass die Redner von Lyon, Arles oder Reji als von ihrer Stadt bezw. von den Heiligen dieser Städte als von ihren Heiligen reden und zwar letzteres mit direkter Bezugnahme auf die Heiligen anderer Städte.[1])

Aus Vorstehendem lässt sich folgern, dass, wo sowohl das Corpus Ps.-Eusebianum wie die Durlacher Sammlung in Gallien entstanden und für Gallien bestimmt sind, und wo weiter eine Anzahl Predigten dieser Sammlungen unzweifelhaft von gallischen Verfassern stammt, letzteres auch für die übrigen Stücke der Fall sein wird. Damit ist uns aber das Recht gegeben, dort, wo wir einer Predigt, die Bestandteil der in Rede stehenden Sammlungen ist, anderweitig mit dem Autornamen Faustus oder Faustinus begegnen, zunächst von allen aussergallischen (afrikanischen, spanischen, italischen) Fausti und Faustini abzusehen und die gallischen als allein in den Kreis der möglichen Autoren fallend ins Auge zu fassen. Es verbleiben somit ausser Faustus von Reji noch 3 gallische Fausti und 3 gallische Faustini.[2]) Aber auch diese können nur in beschränktester Weise in Betracht kommen. Denn 1) ist es an sich nicht wahrscheinlich, dass, wo eine Predigt gallischen Ursprungs in der Überschrift ein „Fausti (Faustini)“ hat, mit letzterem nicht der allgemein bekannte Träger dieses Namens gemeint sein sollte, sondern irgend ein sonst wenig bekannter; 2) besitzen wir von all' diesen 6 Bischöfen, soweit ich sehe, nicht den geringsten

[1]) Engelbrecht hat zu gunsten seiner Auffassung, wonach das Corpus Ps.-Eusebianum ein Corpus faustinischer Predigten ist, dieses m. E. unumstössliche Argument zu entkräften gesucht, doch in wenig glücklicher Weise. Es ist hier nicht der Ort auf diese Argumente E.'s des Näheren einzugehen. Sie sollen ihre Erledigung im Laufe der Untersuchung finden.

[2]) Den Namen Faustus haben getragen: 1) ein Bischof von Riez (saec. VI), Nachfolger des Contumeliosus und Teilnehmer am 5. Konzil zu Orleans 549 ; 2) ein Bischof von Auch, Nachfolger des Paulinus und Teilnehmer am 2. Konzil von Mâcon 585; 3) ein Bischof von Tarbes, Nachfolger des Amelius (saec. VI). Als Träger des Namens Faustinus begegnet uns 1) ein Bischof von Le Puy (saec. V), von Sidonius Apollinaris erwähnt in seiner ep. VI; 2) ein Bischof von Noyon und Tournai (Mitte des 6. Jahrhunderts) und 3) ein Bischof von Lyon, c. 250 von Cyprian erwähnt in ep. 68. Vgl. zu dem Vorstehenden das Dictionary of Christian Biography s. vv. Faustus und Faustinus.

litterarischen Nachlass; hierzu kommt 3), dass das, was wir sonst von ihnen wissen, denkbar spärlichster Art ist und über eine blosse Erwähnung ihrer Namen nicht hinausgeht. Ist somit an sich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der eine oder andere von ihnen als Verfasser der einen oder anderen der zu untersuchenden Predigten gemeint ist, so hat doch diese abstrakte Möglichkeit für uns keinen praktischen Wert, weil sie infolge Mangels an desbezüglichem Material nicht als Wirklichkeit erwiesen werden kann.

Aus dem Vorstehenden ist ersichtlich, dass in einem Fausti (Faustini) episcopi der Überschriften zunächst nur die Wahrscheinlichkeit einer Identität dieses Faustus (Faustinus) mit dem Rejenser gegeben ist, nicht aber ein handschriftliches Zeugnis für die Autorschaft des letzteren, — ein Umstand, der bei den folgenden Untersuchungen nicht aus dem Auge zu lassen sein wird. Aber nicht nur dieser Mangel einer unzweideutigen Notiz in den Überschriften ist es, der zur Vorsicht mahnt, sondern noch ein anderes Moment kommt hier in Betracht. Nirgends sind die Überschriften so irreführend und trügerisch wie in der Predigtlitteratur, — eine Thatsache, die neuerdings mit Recht betont worden ist (s. o. S. 1) und die ihre Illustration durch die nicht seltenen, vielmehr überaus zahlreichen Fälle erhält, in denen die handschriftliche Überlieferung betreffs des Autors weit auseinandergeht. Denn es fehlt nicht an Predigten, die 2 und 3, ja 4 und 5 Autoren in den Handschriften zugeschrieben werden.[1] Unter diesen Umständen können die Überschriften m. E. zunächst nur als Fingerzeige für Feststellung bezw. Umgrenzung des zu untersuchenden Materials in Betracht kommen. Wie weit sie zutreffend waren, hat erst eine jedesmalige Einzeluntersuchung zu erweisen. Hierbei wird das Schlussurteil betreffs des Faustinischen Ursprungs einer Predigt nur dann ein bestimmt behauptendes sein dürfen, wenn das handschriftliche „Fausti (Faustini)" durch positive Argumente sich als berechtigt er-

[1]) Ein Beispiel hierfür ist die erste Predigt der Durlacher Sammlung. Hier bietet die Überschrift ein „sancti Faustini episcopi", während in anderen Handschriften wir den Autornamen Augustin, Ambrosius, Caesarius und Maximus begegnen.

weisen lässt, während das blosse Fehlen solcher Momente, die gegen Faustus sprechen, uns nur das Recht geben kann, eine Predigt für nicht unfaustinisch zu erklären bezw. ihren faustinischen Ursprung als einen bloss wahrscheinlichen oder bloss möglichen hinzustellen.

Eine solche Vorsicht und Zurückhaltung im Urteil erscheint mir unumgänglich geboten, wenn anders wir nicht Gefahr laufen wollen, in einen in geometrischer Progression wachsenden Irrtum betreffs der Authentie der zu untersuchenden Predigten zu verfallen. Bietet doch, worauf hier noch zum Schlusse hingewiesen sei, das uns beschäftigende Material, ganz abgesehen davon, dass es sich hier um eine Literaturgattung handelt, bei welcher, wie zutreffend bemerkt worden ist, [1]) die Schreibweise eines Autors oft je nach dem Anlass der Rede, der Stimmung des Predigers und der Art des Auditoriums verschieden ist, — gar mancherlei, was ein sicheres Urteil erschwert. Denn 1) gehört das zu untersuchende Material einer Zeit an, wo das Abendland bereits nicht nur eine im grossen und ganzen festausgeprägte und auf normative Geltung Anspruch erhebende Kirchenlehre besass, sondern auch bezüglich seines Christentums einen gewissen charakteristischen Allgemeintypus gewonnen hatte. Beides konnte aber naturgemäss nicht ohne einen nivellierenden Einfluss auf die theoretischen und praktischen Kundgebungen der Zeit bleiben; 2) fehlt es nicht an Beispielen, wo infolge des zeitgeschichtlich farblosen Charakters einer Predigt oder infolge Mangels an dogmatischen oder sonstigen sachlichen Indicien eine Entscheidung über die Authentie nur auf Grund sprachlicher Erwägungen getroffen werden kann; 3) handelt es sich bei nicht wenigen Predigten um ein bisher noch nicht genügend gesichtetes handschriftliches Material, sodass nicht nur bezüglich des gegenseitigen Verhältnisses der Handschriften bezw. ihres Wertes, sondern auch bezüglich der bisher vorliegenden Textgestalt der einen oder anderen Predigt gar manche Frage noch ungelöst bleiben muss; 4) lässt sich — und das ist die Haupt-

[1]) Vgl. Edmund Hauler in der Zeitschrift für die öst. Gymnasien 1890 S. 720.

schwierigkeit, die das zunächst zu untersuchende Material bietet — aus der Reihe aller unter dem Namen Faustus (Faustinus) überlieferten Predigten kein, wenn auch nur beschränkter, Grundstock von solchen Predigten gewinnen, die unabhängig von einander als faustinische erwiesen, eine genügend breite und sichere Basis für weitere Untersuchungen bilden könnten.

Nr. 51 des Corpus Ps.-Eusebianum.[1])

In 2 Handschriften begegnen wir dieser Predigt mit Angabe des Autors: a) im Cod. Parisinus lat. 2169 s. XII, wo der von der Hand des Schreibers stammende Index die Worte bietet: „Sermo sancti faustini de sancto Romano martire,"[2]) und b) in einer Brüsseler Handschrift (Nr. 1652) s. IX, wo nach dem Kataloge die Predigt die Überschrift trägt: Sermo Faustini de sancto Romano.[3]) Der gallische Ursprung des Corpus Ps.-Eusebianum sowie das Bestimmtsein desselben für Gallien lassen vermuten, dass das handschriftlich allein überlieferte „Faustini" auf einer Verwechselung der Namen Faustus und Faustinus beruht und mit dem Faustinus der Überschrift Faustus von Reji gemeint ist. Leider findet diese Vermutung in der Predigt selbst keine Stütze bezw. Bewährung. Sie bietet weder historisches[4]) noch dogmatisches noch sprachliches Material,

[1]) De S. Romano Martyre. Beatus Martyr Romanus, cuius admirabilem triumphum. M.B.P. Lugd. VI p. 671.

[2]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 51.

[3]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 71.

[4]) Die Herausgeber der Maxima Bibl. Patrum Lugd. haben am Rande ein „vide et Prudentii hymnum" (Anfang der Predigt!) und ein „Victor de persecutione Vandalorum" (bei F.) notiert, doch findet sich weder im Hymnus des Prudentius De sancto Romano (P. L. 60 col. 444 ff.) noch in Victor's von Vita Historia persecut. Africanae provinciae (ed. Petschenig) etwas, was auf eine Abhängigkeit unserer Predigt von den genannten Schriften hinwiese. Die Herausgeber haben mit ihrer Notiz gewiss nur andeuten wollen, dass auch Prudentius das Martyrium des heiligen Romanus besinge, und dass auch in der Historia persecutionis Afric. prov. von solchen Wundern zu lesen wäre, dass jemand, dem die Zunge abgeschnitten war, dennoch ebenso wie früher habe sprechen können. Vgl. lib. III, 30.

das zu gunsten einer Autorschaft des Faustus von Reji spräche. Im Gegenteil, sie enthält manches, was gerade gegen eine solche geltend gemacht werden kann. Doch zuvor ein Wort darüber, was von Joh. Stilting, dem einzigen, der bisher, soviel ich sehe, gegen einen faustinischen Ursprung von Ps.-Eusebius argumentiert hat, in unserer Frage gesagt worden ist. [1])

Stilting spricht die Predigt dem Faustus ab, 1) weil sie in Vienne gehalten worden sei, und 2) weil ihr Stil dem von Nr. 11 und 49 des Corpus Ps.-Eusebianum konform sei, Predigten, die von ihm für Eucherianische gehalten werden und in denen, wie er zu Nr. 11 bemerkt, eine Differenz des Stils in Bezug auf den des Faustus zu konstatieren sei.

Das 1. Argument Stilting's ist nicht stichhaltig. Die Predigt bietet keine Nötigung, sie in Vienne gehalten sein zu lassen. Denn dass, wie Stilting sagt, der heilige Romanus a saeculo V cultum Viennae habuisse dicitur, wäre für seine Behauptung nur dann beweisend, wenn dargethan werden könnte — was aber nicht dargethan werden kann —, dass der heilige Romanus, was Gallien betrifft, ausschliesslich in Vienne verehrt worden ist. Die Thatsache, dass es einen Kult des heiligen Romanus in Vienne vom 5. Jahrhundert an gegeben hat, lässt vielmehr, da sich kein Grund denken lässt, warum dieser antiochenische Märtyrer gerade allein in Vienne verehrt worden sein sollte, vermuten, dass das, was in Vienne statthatte, auch in den andern Diözesen Galliens stattgehabt haben wird. [2])

[1]) Vgl. Acta Sanctorum Sept. VII S. 710 n. 304 und S. 712 n. 316.

[2]) Auch Engelbrecht wendet sich in seinen „Studien“ (S. 65) gegen die Behauptung Stilting's, dass Ps.-Eusebius 51, weil in Vienne gehalten, nicht von Faustus stammen könne. Doch ist seine Berufung auf die Thatsache, dass Faustus nicht nur in seiner Diözese, sondern auch in anderen, beispielsweise in Lugdunum gelegentlich der Einweihung der vom Bischof Patiens dort erbauten Kirche, gepredigt habe (vgl. die von E. hierfür angezogenen Stellen aus Sidonius: carm. V 124—126; ep. II 10 p. 33, 15 und ep. IX 3 p. 152, 10 ed. Luetjohann), keine glückliche. Denn 1) wissen die Quellen nur von Lugdunum zu reden, somit kann also Vienne nur vermutungsweise in Betracht kommen. Hierzu kommt 2) dass sich in der Predigt kein Anzeichen dafür entdecken lässt, dass hier ein Gast zu einer ihm sonst fremden Gemeinde redet. Dies ist umsomehr als Argument gegen Faustus geltend zu machen als es dem Geschmacke jener Zeit nichts weniger als widersprach, bei Gastpredigten einleitungsweise „von

Was das 2. Argument Stilting's, die angeblichen Stildifferenzen [1]) betrifft, so ist mit dem allgemeinen, dazu rein subjektiven paulo grandior so gut wie nichts gesagt, und das conspersa est etc. betreffs aller Schriften des Faustus nicht zutreffend. Zwar belehrt selbst ein flüchtiger Blick in seine beiden dogmatischen Hauptschriften, dass sie eine Fülle von Schriftworten enthalten; aber dieses charakterisiert seine Schreibweise so wenig, dass es vielmehr verwunderlich wäre, wenn es anders wäre. Stellt sich doch Faustus in De gratia die Aufgabe, seine Position als schriftgemässe und die der Gegner als schriftwidrige zu erweisen; [2]) und das gleiche Interesse beherrscht ihn in seiner Schrift De spiritu sancto. [3]) Dass Faustus aber keineswegs, wie es nach Stilting scheinen könnte, eine besondere Vorliebe für recht zahlreiche Schriftcitate gehabt hat, beweist ep. I (161 ff.) und ep. VIII (208 ff.), in denen sich nur je ein Schriftwort citiert findet. Soll die Autorschaft des Faustus beanstandet werden, so bedarf es stärkerer Argumente. Solche bieten sich, wie bereits bemerkt wurde.

Wir fassen zuerst die Sprache ins Auge. Diese darf im grossen und ganzen als nicht unfaustinisch bezeichnet werden. Es lässt sich nicht Weniges in phraseologischer und lexikalischer Hinsicht namhaft machen, was bei Faustus seine Parallelen hat. Doch ist es nicht der Art, dass daraus sichere Schlüsse gezogen werden könnten.

sich" zu reden. Instruktiv hierfür sind die principia sermonum im Corpus Ps.-Eusebianum p. 683, die in der Sammlung unzweifelhaft nicht als Fragmente, sondern als Muster fungieren sollen.

[1]) Accedit aliqua stili differentia. Nam stilus si non melior, certe dictio paulo grandior, minusque morali doctrina et sacrae Scripturae textibus conspersa est, quam passim sunt omnes Fausti scripta.

[2]) Vgl. beispielsweise den Prolog von De gratia 4, 18 ff: Cum autem mentionem de opere ac labore fecerimus, prophetae, apostoli, evangelistae et verbis utemur et sensibus. quibus si quis contraire praesumpserit, non nostra inventa destruere, sed caelestia sine dubio iura dissolvere et fidei subruere fundamenta tentabit.

[3]) Vgl. beispielsweise 104, 12 ff.: scripturis adsere, testimoniis doce, divinis oraculis convince.

Ich führe als Beleg für den 1. Abschnitt (B) folgendes an: 1) Admirabilis triumphus: vgl. admirabili commercio sociari 66, 25. 2) Concelebrare triumphum: vgl. c. totam trinitatem 113, 6; c. magnificentiam 127, 19; c. creatorem suum 135, 14; c. dei nomen 153, 7. 3) Dudum famulus: vgl. d. primogenitus 179, 13; d. conspicuus 179, 15; [d. militavimus 212, 2 ep. 9]. 4) Fide eruditus: vgl. quo erudiente iustitiae sectatorem existere 76, 11; erudiente lege naturae 80, 2; eruditur quis ad agnoscendum deum 86, 16; Ionae eruditione resipivit civitas (scil. Nenivitarum) 90, 9; eruditio fidelium populorum 126, 9. 5) Conversatio = Lebenswandel: vgl. 29, 10; 73, 13; 179, 5; [196, 22 ep. 6]. 6) Gloriosus consummatione: vgl. gloriosus noster redemptor 178, 4. 7) Consummatio opp. inchoatio: 20, 5; 22, 24; 84, 13; 163, 4. 8) Pretiosis laboribus manum imponere: vgl. si opera cessabunt, nihil erit in virtute pretiosum 34, 21; pretiosae facturae dona 93, 26; pretiosum unguentum 102, 11. 9) Salutarem portum intrare: vgl. s. gratia 7, 1; s. donum baptismi 14, 25; s. carmen symboli 102, 8; s. intentio 117, 4. 10) Portum intrare: vgl. ad portum perduci 8, 2; [ad portum proram salutis convertere 211, 21 ep. 9]. 11) Iactura salutis: vgl. i. vitae 35, 24. 12) Per omnia consummatus: vgl. p. o. adiungi 14, 30; 120, 16; p. o. praesens 127, 4; p. o. proferre 135, 8. 13) A summo caeli culmine evadere: vgl. de beatae stationis culmine proturbare 9, 30. 14) Ingruit tempus persecutionis: vgl. ingruunt pericula 207, 14. 15) Assumi in sacrificium pietatis: vgl. assumi in amplexum 148, 8. 16) Et ideo: vgl. 6, 23; 8, 15; 28, 8; 29, 10; 30, 4; 39, 23; 41, 10; 41, 15; 49, 22; 52, 18; 74, 11, 79, 17; 86, 17; 91, 28 etc. etc. 17) Devotio: vgl. 8, 19; 21, 13, 26; 30, 4; 31, 23; 35, 30; 46, 25; 66, 19; 71, 22; 80, 25 etc. 18) Consummatio: s. o. unter 7. 19) Servitus: vgl. 14, 25; 15, 2; 22, 20; 24, 9; 26, 29; 33, 24; 35, 29; 47, 24; 50, 23; 52, 31; 67, 2; 89, 3; 91, 10; 92, 4; 150, 1; 155, 19; 163, 8; 184, 11; 20) Militia: vgl. 20, 25; 30, 19; 73, 18; 92, 3; 96, 10; vgl. auch militare cui 11, 15; [198, 1 ep. 6]; 206, 7; (212, 2 ep. 9). 21) Emerita devotio: vgl. post emeritam servitutem 92, 4; ante emeritum laborem 96, 10. 22) Cooperante retributore: vgl. c. gratia 33, 24; c. adiutorio 95, 4; c. Christo 124, 7; c. spiritu sancto 134, 11; c. misericordia 219, 1; vgl. auch cooperari 52, 26; 91, 22 und cooperatio 36, 22; 46, 26; 114, 5. 23) Munificentia: vgl. 36, 5; 46, 25; 48, 9; 73, 3; 88, 30; 90, 18; 124, 9; [211, 19]. 24) Invitare quem: 26, 5; 52, 16, 21; 56, 16; 66, 6; 72, 31; 192, 8.

Nach Faustus sonderlich eigentümlichen Wendungen etc. suchen wir vergebens. Dies schliesst natürlich eine Autorschaft desselben nicht aus und zwar umso weniger, als wir bisher

Faustus als Prediger noch nicht kennen gelernt haben, und es sich hier um eine Literaturgattung handelt, die naturgemäss Stilunterschiede nur zu leicht nivelliert. Nun finden sich aber in der Predigt gewisse Einzelheiten, welche dem faustinischen Sprachgebrauch, soweit sich auf Grund des uns zu Gebote stehenden Materials urteilen lässt, widersprechen. Folgendes sei erwähnt:

1) Zweimal findet sich ein quandoquidem. In den als Grundlage unserer Untersuchungen angenommenen Schriften begegnen wir dieser Partikel nur ein einziges Mal und zwar an wohlmotivierter Stelle.[1]) Hier dagegen erscheint sie als individuelle Eigentümlichkeit des Redners, denn es kann nicht behauptet werden, dass das quandoquidem hier ungezwungen gebraucht ist. Das erste Mal (in D) wäre ein nam natürlicher gewesen,[2]) das zweite Mal (in G.) hätte Faustus statt der kausalen Verknüpfung durch quandoquidem[3]) sich des ihm geläufigen dum[4]) bedient.

2) In E (Anfang) lesen wir: Increpat circunstantium corona quasi miserum, sed mortem an vitam inferre habeant poenae illae non in damnatis (muss natürlich heissen: damnantis) potestate, sed in damnati magnanimitate consistit. Inferre habeant steht hier für den Conj. Fut. I Act. Schon früher sahen wir (S. 96 unter 16), dass ein solcher Gebrauch des habere mit dem Infinitiv dem faustinischen Sprachgebrauch fremd ist.

[1]) Vgl. De gratia I, 1 (S. 11, 5ff.): Itaque ut posset (scil. Pelagius) asserere parvulos baptismo non egere, generale peccatum negavit. quo negato hic ordo erroris sui fuit, ut, unde mors esset generata, nesciret. quid mirum si arborem illam in fructibus non agnoscat, quam noluit in radice cognoscere? quandoquidem causam vulneris subprimit et abscondit gladium, quo vulnus inflictum est.

[2]) Vgl. Beatus ergo Romanus non novus sectator religionis, neque in Christi militia rudis, palmam tantae gloriae consecutus est: quandoquidem elevata in se Christi cruce, ita vias eius cucurrit, ut carnis pericula persequens, et in se occidens mortificatis illecebris, mori quotidie meditaretur, longumque perageret suscepta contra diabolum congressione martyrium.

[3]) Vgl. Merito et ipsa dignus malitia deceptus (hier fehlt allem Anscheine nach ein es) cruciator, quandoquidem beato testi poenae tuae augmenta sunt gloriae.

[4]) Nicht zeitlich = indem, während, sondern = dadurch dass; vgl. beispielsweise 10, 18; 20, 29; 32, 18; 33, 5 43, 4; 68, 15.

3) In B (Ende) findet sich die Verbindung ad compendiosi martyrii victoriam pervenire. Auch dieser Gebrauch des pervenire ad = consequi quid ist Faustus fremd. An den Stellen, wo sich pervenire ad bei ihm findet[1]), steht es in der gewöhnlichen Bedeutung. „Erlangen" ist bei ihm durchgehends = consequi. [2])

4) In G (Ende) lesen wir: Merito et ipsa dignus malitia deceptus (zu ergänzen ist wohl: es) cruciator, quandoquidem beato testi poenae tuae augmenta sint gloriae. Mit dem ipsa dignus malitia kann der Redner nur haben sagen wollen, dass der cruciator die Martern und Qualen, die er über den beatus testis verhängte, eigentlich selbst verdient hatte. Dieser Gebrauch des malitia [3]) ist unfaustinisch. Bei Faustus findet sich malitia häufig, doch immer nur in den üblichen Bedeutungen. [4])

5) Auffällig wäre bei faustinischer Autorschaft unserer Predigt das sicque im Anfang von G. Es heisst hier: Sine pulsu solito subito (labia) in eloquium commoventur, sicque sine plectro suo Christum resonare mirantur. Dass ein ac sic hier mehr am Platze gewesen wäre als das sicque scheint mir fraglos. Letzteres findet sich nun aber nur ein einziges Mal bei Faustus und zwar in einem Zusammenhange, der nur die Wahl dieser kopulativen Konjunktion übrig liess; [5]) überaus häufig ist aber bei Faustus ein ac sic. [6])

[1]) Vgl. 9, 26; 116, 8; 123, 31; 163, 5; 189, 25; [196, 11].

[2]) Vgl. consequi quid (Objekt ein ganzer Satz!) 26, 18; consequi ampliorem misericordiam 43, 20; c. immaculata regenerationis munera 47, 29; c. mortem 64, 23; c. victoriam 76, 4; c. fructum 92, 17.

[3]) Noch Hieronymus sagt ep. 7 Ad Amandum: κακία, quam Latinus vertit in malitiam, apud Graecos, duo significant: et malitiam et afflictionem, quam Graeci κάκωσιν dicunt; vgl. Du Cange, Glossarium etc. sub v. malitia.

[4]) Vgl. 37, 6; 59, 14; 65, 9; 68, 4; 69, 6; 94, 12; 95, 14. 23; 133, 2; [198, 8 ep. 6].

[5]) Vgl. Socientur ima summis sicque socientur, ut subiciantur utique, non aequentur 4, 3f.

[6]) Vgl. 8, 10; 9, 30; 11, 1; 19. 4; 20, 9; 38, 21; 41, 20; 42, 14 etc. 118, 11; 120, 4; 139, 5; 146, 23; 164, 4 etc.

Es ist selbstverständlich, dass diese Einzelheiten einen faustinischen Ursprung nicht ausschliessen. Doch erwecken sie ein ungünstiges Vorurteil gegen das handschriftliche „Faustini". Dieses ungünstige Vorurteil verstärkt sich, wenn wir die Anschauungen der Predigt ins Auge fassen.

In B (Ende) heisst es: Et ideo inspirata devotione de communis vitae statu et conversatione saeculi, ad compendiosi martyrii gladio pervenire victoriam, sine bello consummatio iuncta principio, compendiosa beatitudo est. Wir beachten das inspirata devotione. Von dem „inspirata" ist die Vorstellung von einer innerlich wirkenden Gnade unablösbar. Faustus ist eine solche fremd. Ausschlaggebend ist hierfür der Umstand, dass er selbst inbetreff des johanneischen adtrahere (nemo venit ad me, nisi pater adtraxerit eum (Joh. 6, 44) nichts Anderes zu sagen weiss als: Quid est autem adtrahere nisi praedicare, nisi scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, iudicium comminari, praemium polliceri? (52, 11 ff.) [1]) Dem entspricht es, dass sich bei Faustus nirgends ein inspirare von der auf Begründung und Erhaltung des Gnadenstandes hinzielenden Thätigkeit Gottes ausgesagt findet. [2]) Ihm ist eben die mit einem inspirare gegebene Vorstellung von einem Wirken Gottes im Menschen fremd.

Als ebenso unfaustinisch muss weiter bezeichnet werden, was wir in dem sich unmittelbar anschliessenden Satze lesen. Es heisst hier: At vero per diutinam servitutem, veteremque militiam, et emeritam devotionem, g r a t i a m l a b o r i b u s c o m i t a r i, et cooperante retributore munificentiam virtutibus

[1]) Vgl. auch die treffenden Ausführungen von Anton Koch, D. heilige Faustus, Bischof von Riez 1895 S. 97 f.

[2]) Inspirare findet sich bei Faustus nur 4 mal. 29, 27 steht es synonym mit inserere und infundere und bezieht sich auf die schöpfungsmässige Ausstattung des Menschen mit dem sensus rationis und dem arbitrium voluntatis; 76, 15 ist Subjekt des inspirare die fides des Menschen (unde placituras deo hostias et per ignem caelitus adsumendas de adipibus et primitiis scisset (scil. Abel) eligere, nisi fides, quae eum amatorem virtutum fecerat, inspirasset?) und 147, 25 und 148, 3 ist von einem inspirare prophetiam bezw. prophetas die Rede.

praevenire, ac meritis invitare quam ardua difficultas, tam gloriosa foelicitas est. Ob gratia hier im augustinischen Sinne als innerlich wirkende Gnade zu verstehen ist — das vorhergegangene inspirata devotione sowie der Kontext wären dieser Annahme nicht ungünstig — oder im eben gekennzeichneten faustinischen Sinne, ist irrelevant. Zu einer Instanz gegen Faustus wird bereits die mit dem gratiam laboribus comitari gegebene Vorstellung über das Verhältnis von Gnade und menschlicher Selbstthätigkeit. Die Gnade erscheint hier als das Prius, oder richtiger gesagt, als das grundlegende Prinzip, die labores des Menschen als das Sekundäre, sie bloss Begleitende. Diese Anschauung ist Faustus fremd. Darüber kann kein Zweifel sein, wenn wir an die Bilder denken, deren sich Faustus bei der Darlegung des zwischen der göttlichen Gnade und der menschlichen Selbstthätigkeit bestehenden Verhältnisses bedient. De gratia I 8 (24, 19 ff.) beantwortet er die Frage: Quomodo intelligendum est infirmatum humanae mentis arbitrium? wie folgt: Adtenuata libertas eius ita gratiae adminicula plus requirit, sicut homo longa infirmitate confectus adiutoriis ac solaciis gressu titubante magis indiget; — und De gratia I 16 (52, 6 ff.) heisst es: Et ita se duo ista coniungunt, adtrahentis virtus et oboedientis affectus, quomodo si aeger aliquis adsurgere conetur et facultas animum non sequatur et propterea sibi porrigi dexteram deprecetur. Diese Bilder reden eine deutliche Sprache. Die Gnade ist die Krücke, die dem Menschen von Gott gereicht wird, das, was den Menschen bei seinen Bemühungen unterstützt.[1]) Dass dies die wahre Anschauung des Faustus ist, wird durch den Umstand bewährt, dass er selbst solche Schriftstellen wie Röm. 9, 16 (miserentis est dei, non volentis neque currentis) nicht anders zu erklären weiss als: hic illum evidenter notat et arguit, qui solum se sibi sufficere sine manu adiuvantis existimat (26, 30 ff.) Hierzu würde schliesslich stimmen, dass bei Faustus — das gratia comitante in 18, 23 als echt vorausgesetzt (s. o. S. 23) — sich nur eben diese Verbindung fände; oder aber — das gratia comitante als unecht betrachtet — Faustus weder das

[1]) Vgl. auch A. Koch a. a. O. S. 86 ff.

Verbum comitari hätte, noch auch demgemäss eine Verbindung desselben mit gratia oder labor.[1]) Faustus denkt — um es kurz zu sagen — über das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Willen nicht nach dem Schema: labor gratiam comitatur, sondern: gratia comitatur laborem. Unsere Stelle setzt einen Mann voraus, der Augustin's soteriologischen Anschauungen näher stand, als dies von Faustus behauptet werden kann.

Einer starken Betonung der göttlichen Gnade begegnen wir weiter in C (Ende). Im Anschluss an 2. Cor. 4, 7: habemus thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei et non in nobis — sagt der Verfasser: Hoc ideo, quia et desaeviente carnifice circa martyrem tunc divina virtus operatur, ne aliquid tribuamus nobis. Aus Faustus lässt sich eine Parallele zu diesem Gedanken nicht beibringen.[2])

Letzteres, sowie der Umstand, das auch der Inhalt der beiden anderen eben besprochenen Stellen, zu Faustus' Anschauungen nicht passen will, führt uns auf etwas Anderes, das umsomehr eine Besprechung erheischt, als hiervon ein Entscheid über den Verfasser — ob Faustus oder ein anderer — nicht unwesentlich abhängt. Es handelt sich zunächst um den Passus in C von Quae ista rerum, et quam stupenda diversitas

[1]) Vgl. die Bezeichnungen der Gnade als iuvans, adiuvans, cooperans, comitans; weiter Verbindungen wie: manus adiuvantis, auxilium miserentis, virtus dei adiutoris, adiutorium dei, patrocinium adiutorii, dextera praesidii et adiutorii, adminicula gratiae, patrocinium gratiae, das häufige labori sucurrere sowie schliesslich das subiungere gratiam officio laboris. (s. Koch, a. a. O. S. 89 Anmerkung 6).

[2]) Einmal findet sich bei Faustus eine Stelle die an das ne aliquid tribuamus nobis erinnert. Doch besteht die Verwandschaft dieser Stellen nur in der des Ausdrucks. S. 67, 4 ff. heisst es: Totis ergo viribus laborabo, sed quidquid de superna largitate percepero, gratiae, non industriae deputabo, beneficium vocabo, non pretium, donum testabor esse, non debitum, remunerationem, non retributionem. Wie das gratiae deputabo etc. zu verstehen ist, zeigt sowohl das folgende ita cum ex officio aliquid agimus, nequaquam nos inputare deo possumus, quia solvimus, quod debemus, als das ad oboedientiam pertinet labor, fructus vero laboris ad gratiam auf S. 66 (Z. 26 f.). Der Gedanke: virtus divina operatur ist dieser Stelle fremd.

est — tribuamus nobis. Die Stelle lautet vollständig: (Rapitur foelix reus ad beatam damnationem, ferens secum pretium, magnanimus et confessor intrepidus, ferens secum in ore quidem iudicium mortis, sed in corde pretium immortalitatis.) Quae ista rerum et quam stupenda diversitas est? Corpus pro anima oppositurus unus atque idem et poenae secum causam portat, et gloriae: extrinsecus affligendus, intrinsecus coronandus: et inde evenit ut impossibile non sit ingentia feri hostis tormenta superare, quia licet quod torquet, foris expositum sit, tamen quod persequitur intus inclusum est. Et propterea thesaurum pietatis fidei, si non producat voluntas, non potest expugnare crudelitas. Et propterea dicit sermo divinus: Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei et non in nobis. Hoc ideo, quia et desaeviente carnifice circa martyrem tunc divina virtus operatur, ne aliquid tribuamus nobis. — Es fällt zunächst das et inde evenit auf. Dieser Satz schwebt völlig in der Luft und lässt sich weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden zu einem logisch fortschreitenden Ganzen verbinden. Denn was soll einerseits ein inde evenit ut, wo der Redner durch das quae iste rerum et quam stupenda diversitas auf ein unserer Betrachtung sich darbietendes Problem hingewiesen hat, das doch als solches eine Lösung fordert, nicht aber Anlass zu einer Folgerung gibt? Und was soll anderseits das et propterea dicit sermo divinus mit dem darauf folgenden Citat: habemus thesaurum istum in vasis fictilibus etc. und dem auf dieses wiederum folgenden hoc ideo etc., nachdem im Vorhergehenden der Gedanke ausgesprochen war, dass unser Wille es ist, von dem ein expugnari des thesaurus pietatis fidei abhängig ist? Dass das si non producat voluntas vom Redner als psychologische Reflexion gemeint ist, scheint mir ausgeschlossen. Denn das wäre eine ebenso triviale wie angesichts des Kontextes unmotivierte Bemerkung. Aber selbst wenn wir die Möglichkeit einer solchen Auffassung des Satzes zugestehen wollten, — auch so bliebe die Zusammenhangslosigkeit zwischen dem et propterea dicit sermo divinus etc. und dem ihm vorhergehenden Passus bestehen.

Wie erklären wir diese Erscheinung? Eine doppelte Mög-

lichkeit liegt vor. Entweder ist der Text an unserer Stelle nicht intakt, oder aber wir haben das Eingreifen einer ungeschickten Hand zu statuieren. Die Wahl kann nicht schwer fallen. Die erste Möglichkeit scheint mir dadurch ausgeschlossen, dass sowohl das et inde evenit — crudelitas als das et propterea dicit sermo divinus — ne aliquid tribuamus nobis, jedes für sich genommen, weder in formaler noch sachlicher Hinsicht Anlass zu irgend welchen Bedenken gibt, somit die Annahme, dass der Text in unserm Passus in Unordnung geraten ist, die weitere, m. E. mit der grössten Unwahrscheinlichkeit behaftete Annahme fordern würde, dass sowohl vor inde evenit etc., als auch vor et propterea dicit sermo divinus etwas ausgefallen ist, was eine Vermittelung zwischen den jetzt disparaten Stücken bot. Wir entscheiden uns für die zweite Möglichkeit. Doch in welchem Satz soll dann eine Interpolation gesehen werden?

Wir suchen zunächst nach einer ungezwungenen Fortsetzung von quae ista rerum — intrinsecus coronandus. Eine solche scheint sich, da, wie wir gesehen haben, weder der mit et inde evenit noch der mit et propterea thesaurum noch auch schliesslich der mit et propterea dicit eingeführte Satz das mit extrinsecus coronandus schliessende Stück logisch fortzusetzen im stande ist, in dem hoc ideo etc. zu bieten — einem Satz, der das mit quae ista rerum eingeführte Problem in befriedigender Weise löst und auch in formeller Hinsicht sich ungezwungen an das quae ista rerum intrinsecus coronandus anknüpfen lässt. Das ganze Stück von et inde evenit bis zum Schluss des Citats käme dann als Einschiebsel zu stehen. Doch dieser Erklärungsversuch erweist sich als unmöglich. Wir sahen bereits, dass das ganze Stück et inde evenit — crudelitas, speziell das si non producat voluntas nicht gut anders als in pelagianisierendem Sinne gefasst werden kann. Hieraus, d. h. wenn wir an dem eben näher bezeichneten Stück als Interpolation festhalten, würde sich uns aber die unerklärliche Thatsache ergeben, dass jemand, dem es darauf ankam, pelagianische Gedanken in einen antipelagianischen Zusammenhang einzuschmuggeln, sich zu dem für ihn jedenfalls doch sonderbaren Schritt veranlasst gesehen haben sollte, ein augustinische

Gedanken vertretendes Schriftcitat einzuschieben, bloss um einen gleichfalls augustinische Gedanken enthaltenden kurzen Satz (hier das hoc ideo etc.) nicht unvermittelt auf sein Einschiebsel folgen lassen zu müssen, und dies alles, wo ein einfacher Ausweg in einer Streichung des Sätzchens hoc ideo etc. gegeben war. Wir haben uns nach einem anderen Erklärungsversuche umzusehen, ist es doch an sich schon unwahrscheinlich, dass eine, allem Anscheine nach, augustinische Gedanken enthaltende Predigt [1]) in pelagianischem Sinne interpoliert sein sollte.

Aber bietet sich nicht am Ende eine Lösung der Schwierigkeiten bei Annahme des auch an sich Wahrscheinlicheren, dass unsere Predigt von irgend jemand, sei es von einem Abschreiber oder sonst einem, der an den, wie es ihm schien, pelagianischen Gedanken, der schon mehrfach erwähnten Sätze Anstoss nahm, in augustinischem Sinne interpoliert worden ist?

Die Antwort, welche die Predigt selbst auf diese Frage bietet, lautet nicht ungünstig. Wir begegnen ausser dem Passus et inde evenit — non potest expugnare crudelitas noch anderen Stellen, bei denen man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, dass sie pelagianisch gedacht sind. Ich sage ausdrücklich so, da wir es hier nicht mit lehrhaften, sondern paränetisch abgezweckten Ausführungen zu thun haben. So lesen wir S. 671 (E Anfang): Increpat circumstantium corona quasi miserum, sed mortem an vitam inferre habeant poenae illae, non in damnantis [2]) potestate, sed in damnati magnanimitate consistit. Dieser Satz muss überraschen, nachdem wenige Zeilen vorher der Redner gesagt: desaeviente carnifice tunc divina virtus operatur, ne aliquid tribuamus nobis. Man hätte statt des magnanimitas zum mindesten ein devotio oder fides erwartet, — statt dessen aber dieses von aller religiösen Betrachtungsweise absehende magnanimitas! Einen gleichen Eindruck empfängt man bei dem gratias tibi Domine, qui ita vitae thesaurum intra hominem reposuisti, ut eum inde non poena, non gladius, non mors possit attingere. Dieser Ausruf ist als Schluss einer Ausführung gedacht, in dem es geheissen hatte:

[1]) Vgl. das oben S. 139 ff. besprochene inspirata devotione und gratiam laboribus comitari.

[2]) So ist, wie bereits bemerkt, ohne Zweifel statt damnatis zu lesen.

quae (scil. lingua) tamen non exteriori supplicio, sed interiori deservit imperio. Et quia bonus homo de bono thesauro profert bona, hoc pronunciat vocis sonus, quod mentis dictat affectus. Ut de hoc specialius propheticum expressisse videatur eloquium: Os iusti meditabitur sapientiam, et lingua eius loquetur iudicium. Lex Dei eius in corde ipsius, et non supplantabuntur gressus eius. Auch hier hätte man angesichts des desaeviente carnifice etc. (C) etwas anderes erwartet als eine Reflexion über das schöpfungsmässig gegebene repositum esse vitae thesaurum intra hominem.

Es ist also, um zurückzublicken, nicht bloss das et inde evenit etc. in C, das sich mit den augustinischen Gedanken von der operatio virtutis divinae nicht gut vereinen lassen will, — eine Beobachtung, durch welche die Annahme, dass der Passus et propterea dicit sermo divinus — tribuamus nobis von einem augustinisch denkenden Interpolator herrührt, ihre Bewährung findet. Dem scheint nun aber das bereits oben besprochene inspirata devotione und das gratiam laboribus comitari zu widersprechen. Sollten aber, wo wir eine augustinisierende Interpolation in unserer Predigt bereits statuieren mussten, diese Wendungen nicht am Ende derselben Hand ihr Dasein verdanken, wie das et propterea dicit sermo divinus — tribuamus nobis in C?

Wir fassten diese Formeln oben an sich ins Auge, ohne auf ihr Verhältnis zum Kontext einzugehen. Uns genügte der Nachweis, dass sie Faustus nicht geschrieben haben konnte. Gehen wir jetzt näher auf den Zusammenhang ein. Schon dieses erweckt ein ungünstiges Vorurteil gegen die Integrität des Passus Magnum quidem — foelicitas est (B Mitte),[1]) dass,

[1]) Der Passus lautet: Magnum quidem, charissimi, atque laudabile est, si quando saeva tempestas persecutionis ingruerit, subito quemcunque de populo pro Christo mori, et in sacrificium pietatis assumi. Et ideo inspirata devotione de communis vitae statu et conversatione saeculi ad compendiosi martyrii gladio pervenire victoriam, sine bello consummatio iuncta principio, compendiosa beatitudo est. At vero per diutinam servitutem, veteremque militiam, et emeritam devotionem, gratiam laboribus comitari, et cooperante retributore munificentiam virtutibus praevenire, ac meritis invitare quam ardua difficultas, tam gloriosa foelicitas est.

wo die übrigen Teile der Predigt ein spezifisch religiöses Kolorit vermissen lassen, hier in formelhafter Weise den Ausführungen ein religiöses Gepräge zu geben versucht wird. Die Bedenken erhöhen sich durch sachliche und formale Unebenheiten.

Zunächst befremdet es einem et ideo inspirata devotione zu begegnen, nachdem im Vorhergehenden gesagt war, dass ein subito pro Christo mori etc. magnum atque laudabile sei. Denn das laudabile setzt doch voraus, dass der Redner bei dem subito mori und dem in sacrificium pietatis assumi an die Ausdauer und die Standhaftigkeit der Märtyrer, kurz ihr löbliches Verhalten gedacht hat. Ist dies aber der Fall, dann ist damit auch gegeben, dass der Redner, wo er diese Worte sprach, nicht religiös gestimmt war, eine Thatsache, die durch den Mangel einer religiösen Betrachtungsweise im ganzen vorhergehenden Abschnitt bewährt wird. Angesichts dieses lässt sich aber m. E. kein annehmbarer Grund denken, der den Redner veranlasst haben könnte, ein inspirata devotione einzuschalten, wo er mit dem et ideo etc. sich anschickte ein subito mori bezw. ein ad compendiosi martyrii victoriam gladio pervenire als compendiosa victoria hinzustellen. Das inspirata devotione steht, um es kurz zu sagen, in einer völlig fremden Umgebung und ist ohne Zweifel ebenso wie die früher namhaft gemachten Sätze ein späteres Einschiebsel.

Noch deutlicher als an der eben besprochenen Stelle lässt sich das Eingreifen einer fremden Hand erkennen in dem nun folgenden Abschnitt: At vero — foelicitas est. Wir achten zunächst auf die Attribute, die sich bei servitus, militia und devotio finden. Sie beschreiben die genannten Substantiva sämtlich nach ihrer Extensität. Hierdurch ist aber eine Verbindung des At vero per diutinam servitutem veteremque militiam et emeritam devotionem mit dem gratiam laboribus comitari schlechterdings unmöglich gemacht. Letzteres fordert unabweislich für die drei Substantiva, wenn überhaupt, dann solche nähere Bestimmungen, die diese nach ihrer Intensität kennzeichnen. Das gratiam laboribus comitari ist sinnlos. Die ursprüngliche Fortsetzung von emeritam devotionem kann in nichts anderem als in munificentiam praevenire et meritis invitare

gesehen werden. Dann aber hat auch das et cooperante retributore und das virtutibus keine Stelle mehr. Denn beides gehört eng zusammen und kann nicht von einander getrennt werden. Das virtutibus ist aber angesichts der dreifachen Namhaftmachung dessen, wodurch die munificentia „prävenierta“ werden soll, nicht nur nicht entbehrlich, sondern störend, — eine formale Ungelenkheit, die wir dem Verfasser bei seiner uns sonst in der Predigt entgegentretenden Gewandtheit im Ausdruck nicht aufbürden dürfen. Schliesslich verrät sich sowohl das gratiam laboribus comitari wie das et cooperante retributore dadurch als fremden Bestandteil, dass durch eben diese beiden Formeln auch das ardua bei difficultas und in gewissem Sinne auch das gloriosa bei foelicitas nicht mehr recht verständlich wird. Unsere Stelle muss — um zusammenzufassen — ursprünglich gelautet haben: At vero per diutinam servitutem veteremque militiam et emeritam devotionem munificentiam retributoris praevenire et meritis invitare quam ardua difficultas tam gloriosa foelicitas est.

Die Annahme einer Interpolation des et propterea dicit sermo divinus — ne aliquid tribuamus nobis wird also durch das inspirata devotione und das gratiam laboribus comitari, wo diese beiden formelhaften Wendungen sich als nicht ursprünglich erweisen, nicht nur nicht verwehrt, sondern geradezu gefordert.

Unaufgeklärt blieb bisher noch die zwischen dem mit intrinsecus coronandus schliessenden und mit et inde evenit beginnenden Abschnitt bestehende Zusammenhangslosigkeit. Wir müssen uns hier mit blossen Vermutungen begnügen. Entweder ist vor et inde evenit etwas ausgefallen, was eine Überleitung zu diesem bildete, oder aber auch an dieser Stelle hat der Interpolator eingegriffen. Letzteres könnte vielleicht in folgender Weise geschehen sein. Wir sahen oben, dass der mit quae ista rerum et quam stupenda diversitas eingeleitete Passus als Fortsetzung eine Lösung des in ihm ausgesprochenen Problems fordert. Diese könnte vom Redner vielleicht so gegeben worden sein, dass er nach dem intrinsecus coronandus fortfuhr: h o c inde evenit, q u o d impossibile non est etc. Der Interpolator, der sich an diese, wie es ihm schien, pelagia-

nischen Sätze stiess, machte aus dem hoc ein et und aus dem quod ein ut. Indem er so die deutliche Beziehung zwischen den beiden in Rede stehenden Abschnitten verwischte, glaubte er die Möglichkeit gewonnen zu haben, in unauffälliger Weise das et propterea dicit sermo divinus — tribuamus nobis einzuschalten und so den Ausführungen ein antipelagianisches Gepräge zu verleihen. Doch soll dies, wie gesagt, nur eine Vermutung sein.

Kehren wir zu der uns beschäftigenden Autorfrage zurück. Gegen Faustus sprach das inspirata devotione und das gratiam laboribus comitari. Beides kommt jetzt in Wegfall. Es verbleiben die sprachlichen Bedenken. Solange diese nicht beseitigt sind und solange sich nicht positive Argumente für Faustus beibringen lassen, darf das Schlussurteil über unsere Predigt nur unbestimmt lauten. Nur die Möglichkeit ihres faustinischen Ursprungs ist gegeben. Damit ist aber eine Verwertung unserer Predigt für die nachfolgenden Untersuchungen ausgeschlossen.

Nr. 61 des Corpus Ps.-Eusebianum. [1]

Nur in einer Handschrift findet sich, soviel ich sehe, in der Überschrift eine Notiz über den Autor. Es ist der Codex Parisinus lat. 2169 s. XII, — derselbe, welcher der Ausgabe der 74 Predigten des Corpus Ps.-Eusebianum in der M.B.P. Lugd. zu Grunde liegt. [2]) Hier heisst es zu Nr. 61 des von der Hand des Schreibers stammenden Index: Sermo exortacionis (sic!) sancti faustini episcopi. Auch hier erscheint also als Autor ein Faustinus episcopus und nicht ein Faustus episcopus. Es ist daher auch hier eine Beantwortung der Frage zu versuchen, ob die auf Grund der gleichen Erwägungen wie bei Nr. 51 sich nahelegende Vermutung, dass mit dem Faustinus episcopus der Überschrift Faustus von Reji gemeint ist,

[1]) Exortatorius, Sancti Faustini Episcopi: Omnis homo intellectu et sapientia praeditus p. 679 seq.

[2]) Vgl. Engelbrecht, Studien S. 48 ff.

zur Gewissheit erhoben und das Recht der Überschrift erwiesen werden kann. Die Frage ist zu verneinen. Die Predigt erlaubt kein sicheres Urteil. Letzteres ist um so mehr zu bedauern, als Nr. 61, falls sie sich als faustinisch erweisen liesse, ein nicht uninteressantes Material zur Beurteilung der anthropologischen Grundanschauungen des Faustus bieten würde. Doch fassen wir die Predigt näher ins Auge.

Nicht ungünstig wäre einer Autorschaft des Faustus zunächst der Umstand, dass unser Sermo nicht vor dem 5. Jahrhundert entstanden sein kann. Wir begegnen in ihm Anschauungen, welche eine Bekanntschaft des Redners mit Augustin's Schrift De doctrina christiana voraussetzen.[1] In F heisst es: (Usufructuaria [scil. vita?] enim est in hoc mundo per usum laudabilem terrenorum proprietatem adquisitura coelestium). Sciendum itaque est, quod alia sunt, quibus utimur, alia, quibus fruimur. Utimur his, quae in labore pertranseunt, fruimur his, quae in beatitudine permanebunt: Ista sunt necessitatis, illa sunt remunerationis. In istis cum fine servimus, in illis sine fine regnabimus. Haec ergo toleranda, illa desideranda sunt. Diese Betonung dessen, dass es ein anderes sei, quibus utimur, und ein anderes, quibus fruimur, erinnert unwillkürlich an die gleiche Unterscheidung der res, die von Augustin in seiner eben erwähnten Schrift (lib. I cap. IV) im Anschluss an die Unterscheidung der res und signa in der Schrift (cap. III) vorgenommen wird. Zwar berühren sich die Ausführungen hier und dort nur formal, da der Verfasser der Predigt unter dem uti und frui etwas anderes versteht als Augustin, ja für diesen das ein uti ist, was für jenen ein frui;[2])

[1]) P.L. 34. Die beiden ersten B.B. dieser Schrift und der 1. Teil des 3. Buches sind von Augustin schon c. 397 veröffentlicht worden. Der Abschluss des Werkes erfolgte erst c. 427; vgl. Fessler-Jungmann, Institutt. Patrol. II 1 p. 353.

[2]) Als diejenigen res, quibus fruendum est, nennt Augustin die, quae nos beatos faciunt, als diejenigen, quibus utendum est, die, quibus tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas, quae nos beatos faciunt pervenire atque his inhaerere possimus (cap. III). Das frui bestimmt er demgemäss (cap. IV) näher als ein amore alicui rei inhaerere propter se ipsam, das uti aber als quod in usum venerit, ad id quod amas obtinendum si tamen amandum est. Objekt des uti sind also

zwar liesse sich auch weiter vermuten, dass der Redner durch das usufructuaria (s. o.) auf die Unterscheidung von uti und frui geführt worden ist, — trotzdem kann es keinem Zweifel unterliegen, dass unserem Verfasser die augustinische Unterscheidung des uti und frui vorgeschwebt hat. Augustin führt nämlich zur Illustration der Antithese uti-frui folgendes Beispiel an. Er sagt: Quemadmodum ergo, si essemus peregrini qui in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis, quibus utendum esset, ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret et conversi ad fruendum his, quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria cuius suavitas faceret beatos, sic in huius mortalitatis vita peregrinantes etc. Eine Parallele zu diesem Passus bietet sich uns in G: Interrupto itaque itinere, quod ducit ad patriam, sedem in medio itineris fundare molimur, viam pro patria miramur etc. — eine Parallele, die unsere obige Behauptung um so mehr bewährt, als das in ihr verwandte Bild, trotz des itaque, keineswegs als ein in Rücksicht auf die vorhergehenden Ausführungen unwillkürlich sich nahelegendes erscheint.

Ein nicht ungünstiges Resultat für Faustus von Reji er-

diejenigen res, welche uns ein frui der einzigen res, betreffs deren ein solches frui statthaben darf, nämlich Gottes, vermitteln. Diese Objektbestimmung des uti und frui ist in unserem Sermo fast vollständig aufgegeben. Ein uti findet hier nicht statt betreffs der Dinge, die sich als Mittel zur Erlangung des letzten Endzweckes des Menschen darstellen, sondern Objekt des uti ist all dasjenige, wessen wir in diesem Leben nicht entraten können (necessitatis sunt), was wir in diesem Leben mit in den Kauf nehmen müssen (toleranda sunt) und was, wenn auch mit einem labor von seiten des Menschen verbunden, keinen Effekt für das ewige Leben abgibt, sondern in und mit dem labor vergeht (quae in labore pertranseunt, in quibus cum fine servimus). Was dagegen darauf hoffen kann, einst remuneriert zu werden (quae remunerationis sunt), Bestand zu haben für die Ewigkeit (quae in beatitudine permanebunt), Teilnahme an ewiger Herrschaft zu vermitteln (in illis sine fine regnabimus) und demgemäss sehnend erstrebt werden muss (desideranda sunt), — das ist Objekt des frui. Augustin hätte hier, wo es sich nicht um ein amore alicui rei inhaerere propter se ipsam handelt, eher von einem uti geredet.

gibt weiter eine Prüfung der Predigt nach ihrer sprachlichen Seite. Mussten wir bei Nr. 51 thatsächliche Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus statuieren, so sind hier solche nicht zu finden.

Einzelheiten lexikalisch-phraseologischer Art, die in Faustus' echten Schriften nicht nachgewiesen werden können, ändern an diesem Urteil nichts, da ihr Fehlen ein zufälliges sein kann. Zu notieren wäre hier das doppelte temporarius (t. servitus in E und t. lux in G), usufructuaria (F), fastidire munera (ibid.), incommoda vitae huius (ibid.), das doppelte occupare se in re (in foeditate in F u. in lucris pereuntibus in H)., ludibria umbrarum sectari (G), sedem fundare (G), de mantica Domini negotiari (H), quaestuosum negotium inire (ibid.), longitudine sempiternus (ibid.), improvida mortalitas (ibid.), vita aeterna venalis est (ibid), die Verbindung religionis cultus (680 A), das divelluntur divitiae a nobis morte interveniente (680 C), das vicarium commercium (680 C).

Es lässt sich weiter manches in lexikalischer, phraseologischer, stilistischer Hinsicht namhaft machen, was bei Faustus seine Parallelen hat.

Als Beleg sei aus dem ersten Abschnitt (E), der, nebenbei gesagt, im Verhältnis zu den übrigen viel Vergleichsmaterial bietet, folgendes notiert: 1) Zu intellectu et sapientia praeditus: vgl.: p. ratione 23, 5; p. dei imagine 79, 30; p. libertate arbitrii 80, 12; p. duplici ministerio 88, 25; p. divina potentia 152, 2, p. multiplici linguarum scientia 172, 8; p. divinae participationis munere 190, 5; zu der Trias: intellectus, sapientia und — Zeile 4 — ratio (luce rationis!) vgl. 88, 16: int., ratio, sap.; vgl. auch: intellectum rationis ingerere 66, 20; intellectu locupletatus, ratione praeditus 23, 4; intellectu et ratione dotari 76, 23; intellectus et ratio 80, 7; vgl. auch rationis, sapientiae, iustitiae capax 117, 19. 2) Studere penitus debere: vgl. 6, 5; 8, 20; 21, 12; 24, 2; 46, 10; 50, 11; 72, 6; 124, 8; 132, 14; 139, 14; 170, 24; 204, 9; 206, 15. Doch ist zu beachten, dass penitus in all den angeführten Stellen mit einer Negation verbunden ist. Nur einmal (24, 2) fehlt die Negation: penitus interire; doch ist ja auch interire ein negativer Begriff. 3) Status sui (scil. hominis) dignitas: vgl. d. primae puritatis 24, 10; d. sacrae imaginis 91, 13; d. nostrae (scil. dei) imaginis 94, 21; vgl. auch d. imperantis 4, 2; d. praemii 33, 27; d. proprii nominis 117, 3; d. donantis 117, 13; d. operum 126, 20; d. angeli perdere 180, 21; zu statu vgl. in statu suo permanere 8, 25; s. suum retinere 25, 2; s. interioris hominis in melius mutatur 36, 25; s. mundi — s. hominis 61, 18. 19; s. puellaris 65, 2; s. animi 145, 12; s. angelicus

149, 29; s. animae 183, 15; [in virtutum statu permanere 198, 22 und 213, 10 in epp. 6 u. 9]. 4) Latet quem quid: vgl. quid philosophos non latuit 171, 11. 5) Qui utique (scil. status): vgl. 4, 4; 9, 1. 10; 11, 29; 23, 26; 24, 10; 31, 22; 35, 13; 37, 1; 47, 8; 48, 7; 54, 9; 59, 1; 68, 27; 73, 2; 79, 5. 7; 93, 4; 110, 26; 119, 2. 21; 120, 3; 125, 26; 130, 20; 134, 13; 138, 23; 142, 23; 151, 11; 152, 26; 153, 11; 177, 17; 178, 11. 6) Zu producere in lucem vgl. 73, 11 und in lucem progredi 134, 13. 7) Honor divinae imaginis: vgl. h. imaginis suae (scil. dei) induere 66, 9; h. imaginis divinae decoratus 23, 5; h. sancti operis 33, 26; absque ullo prudentiae honore quem formare 94, 22; vgl. auch: honorari candore gratiae 37, 15; h. qui misericordia 65, 24. h. prima gratia 78, 28; h. quem sensu rationis 93, 18. 8) Lux rationis: vgl. lumen rationis 66, 9; lux veritatis 4, 26; lux discretionis 8, 6; l. gratiae 16, 13; l. fidei et eloquii 183, 14; vgl. auch lumen veritatis 70, 22; l. credulitatis 74; 30; l. prudentiae 93, 19; l. intellectus 204, 16. 9) Auctor vitae: vgl. a. nequitiae 14, 18; a. voluntatis 32, 21; a. gratiae 45, 16; a. quarum rerum 64, 17; a. bonitatis 65, 10; a. similitudinis 77, 11; a. naturae-gratiae 83, 17. 18; a. salutis 104, 7; a. resurrectionis 145, 24; a. universitatis 179, 20. 10) Zu profectibus honorare vgl. 16, 4; 23, 15; 43, 24; 62, 21; 201, 4; 209, 28. 11) Zu honorare auctorem virtutibus vgl. h. deum 157, 18. 12) Zu dum vgl. das oben S. 137. 1 (bei quandoquidem etc.) Gesagte. 13) In hoc saeculo: vgl. 91, 11; in illo saeculo 96, 6; vgl. auch in praesenti saeculo 81, 26; illius saeculi prima aetate 80, 18; illius saeculi errores 82, 28; in illius saeculi retributione 92, 5; saeculi alterius cogitatio 188, 17. 14) Temporaria servitute famulari: vgl. zu servitus die oben S. 136 unter 19) angeführten Stellen; zu famulari vgl.: famulantis operatio 29, 9 und famulatus: 14, 24; 22, 8; 190, 16 [212, 12 ep. 9], sowie die bei Faustus häufige Antithese famulus-dominus bezw. deus: 17, 19; 21, 24; 35, 25; 52, 4; 76, 18; 91, 15; 162, 3 etc.; vgl. auch die Antithese servus-dominus: 3, 22; 10, 13; 55, 1; 57, 18; 59, 17 etc. 15) Zu in illo saeculo vgl. das oben zu 13) Notierte. 16) Beata perennitate donari: vgl. zu beata: de b. stationis culmine proturbari 9, 30; b. mors 64, 23; b. corpus (scil. Mariae) 134, 1; ex b. sedis statione devolvi 180, 20; b.secretum 189, 13; zu perennitas vgl. 10, 4; 78, 30; vgl. auch perennis 187, 1. 11; 193, 24, 216, 14; zu donare perennitatem vgl. d. inmortalitatem 9, 9; d. sanctificationem 12, 12; d. velle et posse 52, 22; d. cui ut credat 97, 6; d. perfectionem 117, 3; d. benedictiones 126, 8; d. regnum caeleste 204, 8; d. vacatione 211, 9. 17) Odium iniquitatis: vgl. 12, 13; 14, 16; 34, 29; 37, 20; 38, 3; 53, 7; 57, 18; 59, 2; 62, 2; 73, 21; 74, 29; 75, 1; 81, 13; 83, 8; 85, 15. 26; 193, 8. 18) Amor iustitiae: vgl. a. innocentiae 23, 26; a. provocationis 209, 29. 19) Praesens vita: vgl. p. saeculum 81, 26; p. militia 92, 4; p. tempus 176, 17; p. bonum 195, 15; 217, 9; p. infirmitas 196,

21; [p. exsilium 211, 11 ep. 9] p. res 216, 11. 20) Zu perpetua vita vgl. p. mors 187, 13; [p. lucrum 211, 18 u. p. gehennae furor 214, 14 in ep. 9]. 21) Sicut dicit apostolus. Citateinführungen nach diesem Schema sind bei Faustus überaus häufig, speziell das sicut dicit apostolus findet sich beispielsweise: 39, 9; 117, 18; 185, 2. 10; 190, 5; [198, 3 ep. 6] vgl. auch 21, 15; 43, 20. 24.

Schliesslich fehlt es auch nicht an gewissen sprachlichen Einzelheiten, die wegen ihres häufigeren Vorkommens bei Faustus als ihm individuell eigentümlich erscheinen.

Folgendes sei angeführt:

1) Omnis homo studere penitus debet (E Anfang): vgl. hierzu das S. 151 zu 2) Notierte. 2) Qui utique a Christo productus in lucem (E Anfang), illi utique (G Ende): vgl. hierzu das S. 152 zu 5) Bemerkte. 3) Dum ei in hoc saeculo (E Mitte): vgl. hierzu S. 152. 13). 4) Sicut Apostolicus (wohl, wie in F u. G, zu lesen: Apostolus) dicit (E Ende), sicut Apostolus dicit (G Ende) u. sicut idem Apostolus dicit (F Anfang): vgl. hierzu S. 153. 21). 5) Plenius Evangelista testatur (G Anfang), coelestis sapientiae doctrina testatur (H Ende): vgl. zu dieser Citateinführung mit testari: 28. 11; 39, 27; 50, 14; 114, 20; 115, 18; 127, 14; vgl. auch 49, 25; 60, 11; 147, 23. 6) Sed dicis (G Ende): vgl. 15, 26; 21, 27; 26, 26; 45, 28; 50, 16; 64, 21; 74, 9; 76, 27; 83, 14; 97, 3; 108 1; 110, 7. 18; 113, 21; 136, 24; 141, 16; 144, 26. Zu vergleichen sind noch als Illustration für Faustus' Vorliebe sich der 2. Person Sing. bei Einwendungsformeln zu bedienen: a) sed forsitan dicas 13, 27; 118, 8 (sed forte dicas); 132, 21; 169, 16 (dicis forsitan); b) sed interrogas et ais 24, 19; c) sed respondes et dicis 61, 21; d) sed revolvis et dicis 62, 8; 88, 23; e) sed opponis et dicis 103, 25; f) sed interrogas 122, 19. 7) Zu ecce vita aeterna venalis est (H Ende), ecce ipsa Iustitia iam corona est (p. 680 B Mitte) und ecce se ipsum tibi auctor tuus ... largiri dignatur (S. 680 C Anfang) vgl.: 15, 16; 20, 17. 21; 23, 24; 32, 7; 37, 15; 38, 16; 39, 16. 22; 43, 3; 59, 6; 66, 25; 68, 4; 69, 3. 18 etc.; 109, 5. 19; 110, 7; 136, 24; 142, 11 etc. 169, 21. 26; 170, 4; 176, 17; 185, 24; 188, 7; 192, 14; 219, 3. 8) Zu dem subjektlosen Gebrauch von ut ait (S. 680 A Anfang) = heisst's vgl. 63, 2; 116, 11 (quod ait!); 180, 11 (prout ait!). Hierzu kommen noch, da wir keinen Grund haben, an der Ursprünglichkeit der Kapitelüberschriften in De gratia zu zweifeln: 19, 24; 71, 6; 75, 10. Zu vergleichen sind all' die Fälle, wo Faustus auch das inquit subjektlos = heisst's gebraucht. Unzweifelhaft hat dieses statt 121, 17; 151, 6; 154, 6; 168, 7. Nicht anders kann aber auch m. E. das inquit gefasst werden 52, 1. 26; 55, 2; 70, 9. 12. 16. 26; 92, 23; 139, 19; 143, 22; 149, 18; 153, 7; 155. 9. 25; 173, 23; 174, 2. 8; und ebenso wird das Urteil wohl lauten müssen an Stellen wie

9, 19; 11, 10; 22, 17; 37, 11; 41, 28; 42, 10; 43, 17 etc. 9) Zu quae cum ita sint (S. 680 B Mitte) vgl. 20, 25; 23, 21; 51, 3; 76, 6; 78, 26; 79, 29; 88, 17; 95, 30; 140, 22; 174, 24; 178, 18; 189, 1; vgl. auch quae cum sint 115, 19 und quae cum ita se habeant 179, 18. 10) Zu et quomodo, inquis, fiet istud? (H Anfang) und zu et quae est, inquis, haec vita (S. 680 B Ende) vgl. 46, 21; 47, 16. 20; 110, 20; 135, 20. Zu vergleichen ist hier auch das unter 6) dieser Aufzählung Notierte.

Sämtliches bisher Angeführte ist jedoch nicht derart, dass auf Grund desselben die Sprache als spezifisch faustinisch bezeichnet und hierin ein positives Argument für Faustus gesehen werden dürfte. Nur soviel darf behauptet werden, dass die Sprache der Predigt kein Hindernis bilden würde, letztere Faustus von Reji zuzuschreiben.

In ebenso zurückhaltender Weise haben wir — um auch Sachliches zu berühren — über die Ausführungen in H zu urteilen. Der Redner stellt hier die Bemühungen des Menschen zur Erlangung der Seligkeit unter den Gesichtspunkt: Fenerator noster est, de mantica Domini nostri negotiemur. Das Bild vom fenerator ist Faustus nicht fremd. Er verwendet es mehrere Male.[1]) Doch das häufige Vorkommen desselben in vorfaustinischer Zeit,[2]) wie dies übrigens bei seinem unzweifelhaften Ursprung aus dem biblischen Gleichnis von den anvertrauten Pfunden und bei der dem Abendlande geläufigen Vorstellung eines zwischen Gott und dem Menschen bestehenden

[1]) Vgl. Praesertim cum prorogata huius largitas in lucrum transeat largientis eiusque bono ita muneretur accipiens, ut non minoretur impertiens in morem fenoris sui crescat expensis (S. 217, 17ff.); inde est, . . . quod praesentium rerum relinquenda subsidia quasi avidus fenerator per pretia captivorum in sinu remuneratoris seminantis more commendas (S. 216, 10ff.); vgl. auch in ep. 9: Unde ipse facile terrena despicis vel fenerantis more dispensas etc. (214, 12ff.) und: recipe cum usura domine, fenus tuum etc. (214, 25ff.) und in ep. 6: cum feneratores nostri sitis, incipitis nostri esse debitores, siquidem causa vestrae devotionis et mercedis vestrae materia sumus (196, 6ff.).

[2]) Vgl. beispielsweise „Ambrosius de Tobia“ cap. 16 n. 55 (P.L. 14 col. 781): Fenerate ergo Domino pecuniam vestram in manu pauperis, oder ep. IV desselben n. 6 (P.L. 16 col. 890): Huic (scil. Christo) tu militas bonam militiam, huius depositum custodis, huius pecuniam feneras, secundum quod scriptum est: Fenerabis gentibus. Bonum fenus spiritalis gratiae, quod veniens Dominus cum usuris exiget; et cum te bene dispensasse invenerit, dabit tibi plura pro paucioribus.

Lohnverhältnisses nicht anders zu erwarten steht, gibt den in Rede stehenden Ausführungen höchstens den Wert eines für Faustus sprechenden Wahrscheinlichkeitsmomentes.

Überblicken wir das bisher Gesagte, so kann, da 1) die handschriftliche Überlieferung keine günstige genannt werden darf, und da 2) positive Argumente nicht erbracht werden können, nur von der Möglichkeit eines faustinischen Ursprungs unserer Predigt geredet werden. Diese Zurückhaltung im Urteil ist um so mehr geboten, als wir in unserem Sermo Ausführungen begegnen, die eine Stellungnahme des Redners zum anthropologischen Problem vorauszusetzen scheinen, wie eine solche für Faustus auf Grund des uns zu Gebote stehenden Materials nicht behauptet, sondern höchstens vermutet werden darf. Doch hören wir die in Frage kommenden Stellen selbst.

Gleich die ersten Sätze der Predigt machen ganz den Eindruck, als ob sie aus einer wesentlich pelagianischen Grundanschauung heraus gesprochen sind. Der Redner sagt: Omnis homo intellectu et sapientia praeditus studere penitus debet, ne eum status sui dignitas lateat, qui utique a Christo productus in lucem cum honore divinae imaginis carere non debeat luce rationis. Diese im Ausdruck übrigens contorten Sätze können nur besagen wollen, dass der Mensch als ein mit Verstand und Weisheit begabtes Wesen der Würde seines Standes sich bewusst zu werden habe und daher angesichts eben dieses seines durch Christum in der Herrlichkeit des Gottesebenbildlichkeit ans Licht gebrachten status der lux rationis sein Auge nicht verschliessen dürfe. Aus diesem Eintreten des Redners bezw. seinem Interessiertsein für die lux rationis wird deutlich, welche Anschauungen sich sowohl hinter dem unmittelbar folgenden Satze: Primae vitae fructus est,[1]) causas nosse vivendi, sowie den weiteren Ausführungen verbergen. Die ratio ist es, in deren Licht das in der Offenbarungsreligion Gegebene zu treten und dem Menschen eine Einsicht in die causae vivendi, das Wie? und Warum? des Lebens durch Aufzeigen dessen zu

[1]) Unter dem vitae fructus kann nicht eine Frucht verstanden sein, welche das Leben zeitigt, sondern nur eine solche, die dem Leben zu gute kommt, d. h. vitae ist nicht Gen. subj. sondern objectivus.

vermitteln hat, dass es ein contrarium parvumque iudicium verrate, die abiecta vitae huius zu schätzen und die concupiscenda illius zu verachten, die zukünftigen munera zu verschmähen und die incommoda dieses Lebens zu lieben; dass es nicht billig sei, die famula über die domina zu stellen, indem man die fallentia den vera vorziehe, die solida aeternorum gering achte und den ludibria umbrarum nachjage. Nein, sondern die commoda conversationis nostrae haben uns die lucra alterius temporis zu vermitteln (G Ende). Gottes ist es, quod subsistimus, Gottes muss es sein, quod vivimus. Er ist unser fenerator, oder vielmehr: wir können seine feneratores sein, si volumus (H Anfang). Doch — o improvida mortalitas! quid nos in lucris pereuntibus occupamus? ecce vita aeterna venalis est, et unde eam, inquis, comparare poterimus? non longe tibi peregrinandum est, intra te haec talenta, si requiris, invenis, de quibus coelestis sapientiae doctrina testatur: Redemptio animae viri propriae divitiae (H Ende). Ja, die propriae divitiae, die fides nostra, die generosa animi virtus, der cultus religionis, der affectus divini timoris, die continentia corporis und patientia cordis, pax, caritas, mansuetudo, simplicitas (S. 680 A Mitte), — sie sind es, die uns bona conscientia zum Angesicht des Vergelters geleiten werden (B Anfang), aber auch jetzt schon in diesem Zeitlauf ihren Lohn finden, ist doch für den amator virtutis die virtus ipsa iam praemium (B Mitte) Das Sprichwort sagt: Quantum habes, tantum vales. Tu vero, si volueris, plus accipies pro te, quam habes a te. Diese Ausführungen des Redners, bei denen von irgend einem Wirken der göttlichen Gnade gänzlich abgesehen, ihrer mit keiner Silbe gedacht wird; wo die Herrlichkeit der propriae divitiae begeistert geschildert wird, ohne dass dem Redner ein Bedenken darüber zu kommen scheint, wie weit dem Menschen mit seinen natürlichen Kräften und Fähigkeiten all die von ihm genannten Tugenden erreichbar sind; wo die Tugend als ihren Lohn in sich selbst tragend erscheint; wo schliesslich der Redner mit einem 2 maligen si volueris an die Willenskraft des Menschen appelliert, — ich sage, diese Ausführungen sind solche, wie wir sie bei Faustus vergebens suchen. Ob letzteres seinen Grund hat in einem für uns bestehenden Mangel solcher

literarischer Erzeugnisse desselben, in denen er sich freier expektorieren konnte, ohne auf gewisse kirchliche Formulierungen des anthropologischen Problems Rücksicht nehmen zu müssen, wie in seiner Schrift De gratia oder in seinem Briefe an Lucidus, — oder nicht — ist nicht zu entscheiden. Damit ist uns aber auch das Recht genommen, Anschauungen, wie unsere Predigt sie bietet, dem Faustus zu imputieren bezw. sie als ein die an sich bestehende Unsicherheit des Schlussurteils erhöhendes Moment zu ignorieren.

Auch Nr. 61 des Corpus Ps.-Eusebianum ist nicht im stande, uns eine Bekanntschaft mit faustinischer Predigtweise zu vermitteln.

Nr. 26 des Corpus Ps.-Eusebianum. [1]

Ähnlich wie bei den eben behandelten Predigten ist auch hier die handschriftliche Bezeugung eine nur dürftige. Ausser in den Pseudo-Eusebiushandschriften begegnen wir unserer Predigt nur noch in einer vatikanischen Handschrift, — einer Handschrift zudem, die von Angelo Mai, in dessen Spicilegium Romanum (V. S. 75 ff.) ihrer Erwähnung geschieht, nicht näher bezeichnet wird. Letzteres ist zu bedauern, da die blosse Notiz Mai's, dass er in vatikanischen Handschriften ausser den von ihm a. a. O. bereits edierten noch 2 weitere Predigten des Faustus gefunden habe, nämlich 1) die hom. II des Caesarius Arlatensis in Bd. VIII der M.B.P. Lugd. und 2) die hom. I de ascensione domini des Eusebius Gallicanus in Bd. VI eben derselben Väterausgabe, uns nicht nur über die Form der Überschrift, Art und Alter der Handschrift, sondern auch vor allem über den Umfang der Predigt selbst im Dunkeln lässt. Gerade hier wäre eine Feststellung des gegenseitigen Verhältnisses der in Rede stehenden Handschriften von grösstem Interesse gewesen, speziell eine Konstatierung dessen, wie weit und ob überhaupt die Texte sich decken. Denn Ps.-Eusebius 26 kann nicht das Erzeugnis eines nach einheitlichem Plane schreiben-

[1]) De ascensione: Scire debemus, carissimi, quod hodierna festivitas p. 647.

den oder redenden Mannes sein, sondern nur ein Cento aus nur lose aneinander gereihten Predigtfragmenten. Das Ungeschick des Zusammenstellers hat deutliche Spuren hinterlassen. Diese ermöglichen eine Zerlegung der Predigt in ihre einzelnen Bestandteile. Hierauf ist, bevor die Frage nach dem Verfasser gestellt wird, zunächst einzugehen.

Die erste Stelle, an welcher der Text der Predigt klafft, findet sich im Anfang von D. Es ist undenkbar, dass das quod autem ait sermo divinus, Elevamini portae aeternales et introibit Rex gloriae: agitur hoc loco praeclara insignis pompa victoriae mit dem Vorhergehenden ursprünglich verbunden gewesen sein sollte.[1]) Das elevamini portae aeternales mit den ihm folgenden Ausführungen verträgt keine Verknüpfung mit dem Vorhergehenden durch ein quod autem dicit sermo divinus.

[1]) Der dem quod autem ait sermo divinus etc. voraufgehende Abschnitt (Anfang der Predigt — et spes (spe?) praecedente promittitur) bildet ein einheitliches und logisch fortschreitendes Ganzes. Der Redner beginnt mit einem Hinweis darauf, dass das Fest der Himmelfahrt nicht geringer sei als Weihnachten. Eine siebengliedrige Antithese, in welcher die Bedeutung der beiden Festtage charakterisiert wird, bildet die Bewährung des eben ausgesprochenen Gedankens. Hierauf geht der Redner mit einem atque in hoc miracula non sunt minora, quam munera (B Anfang) zu einer anderen Betrachtungsweise über. Das Wunderbare der Himmelfahrt ist es, was er jetzt ins Auge fasst — das Wunderbare, dass der Dominus Salvator als Deus corporeus arduas coeli sedes quas ipsa hominis natura claudebat, penetravit. Doch ist dies, fährt der Redner fort, nicht das primum insigne virtutis Domini Salvatoris. Ein non minus novum ist es, dass er per innuptam veniens matrem ita inviolabiliter sinum virginis pertransivit, sicut reverenter implevit; dass er ad inferna descendens portas aereas et vectes ferreos dominantis auctoritate effringens peregrinum tenebris diem terribili regioni expavescendus ingessit; dass er schliesslich nach der Auferstehung per opposita ostia vice lucis influxit. Nachdem er an diese eine gleiche stupenda novitas darbietenden Analoga der Himmelfahrt erinnert hat, sagt er, sein eigentliches Thema wieder aufnehmend: Hodie stupenda novitate super coelestes thronos terrenum corpus imponitur: limus carnis humanae, qui Deum portaverat in terra in supernas sedes Deo subvehente portatur, divinis humana miscentur, coelestibus terrena sociantur. Ossa humiliata, et intra sepulcri augustias paulo ante conclusa syderibus inseruntur. In gremium immortalitatis immortalis (muss wohl heissen: mortalis) natura transfunditur, quo facto Angelorum regnum humanae conditioni uno ascendente reseratur, et spes (spe?) praecedente promittitur. Quod autem ait sermo divinus etc.

Letzteres setzt voraus, dass im Vorhergehenden auf Grund irgend einer Schriftstelle die Himmelfahrt Christi unter einen anderen Gesichtspunkt gestellt war, als der es ist, welcher uns in dem agitur hoc loco praeclara insignis pompa victoriae entgegentritt. Nun wird aber im Vorhergehenden weder ein solches Schriftwort direkt angeführt, noch auf ein solches überhaupt Bezug genommen. Eine Verknüpfung des mit dem Schriftcitat: Elevamini portae aeternales beginnenden Passus hätte folgerichtig nur so gegeben werden können, dass ersteres als Beleg der stupenda novitas, die mit dem imponi des corpus terrenum supra coelestes thronos gegeben war, zu stehen kam. Dass nun letzteres nicht der Fall ist, kann, an sich betrachtet, seinen Grund in einem Dreifachen haben. Entweder ist (1) vor quod autem etwas ausgefallen, was die Überleitung vom Vorhergehenden zu diesem bot, oder das quod autem etc. hat (2) seinen Grund in einer Ungewandtheit des Redners, oder wir haben es (3) an unserer Stelle mit einer ungeschickten Zusammenfügung zweier ursprünglich nicht zusammengehöriger Stücke zu thun. Gegen die erste Möglichkeit spricht der Umstand, dass der in Frage kommende Passus in formaler Hinsicht auch nicht den leisesten Anstoss bietet. Die zweite Möglichkeit erweist sich als nicht annehmbar angesichts der gewandten und präzisen Darstellung im ganzen, dem quod autem etc. voraufgegangenen Abschnitte. Es verbleibt somit nur die dritte Möglichkeit.

Einer weiteren Zusammenhangslosigkeit begegnen wir im Schluss von D. Der Satz: Itaque in Domini sui sedem servi humilitatis vocantur tritt unvermittelt ein. Der ganze Abschnitt D bietet weder für das Itaque noch für das servi humilitatis noch auch für das in sedem Domini vocantur eine Anknüpfung. [1]) Eine solche scheint erst im Passus hodie — spe praecedente promittitur vorhanden zu sein. Doch auch diese Verknüpfung

[1]) Der Passus (D Mitte) lautet: Merito itaque post peractam redemptionis nostrae administrationem regis suscepit dignitatem. In quibus verbis evidenter impietas Ariana confunditur, quae deitatis gloriam ad solam patris blasphemat pertinere personam. Ecce hic, qui propriam gloriam putatur non habere, iste est Rex gloriae. Tanta sunt, quae referuntur ad filium, ut celebrari in patrem maiora non possint.

erweist sich bei näherer Prüfung als unmöglich. Gegen sie spricht (1) das servi humilitatis. Denn im ganzen vorhergehenden Abschnitt findet sich nicht das geringste Anzeichen dafür, dass dem Redner etwa solche Schriftstellen vorgeschwebt hätten wie Phil. 2, 5—11. Das servi humilitatis fordert für das Vorhergehende den Gedanken einer auf Grund einer Erniedrigung erfolgten Erhöhung. Gegen eine Verknüpfung des Itaque etc. mit hodie etc. sprechen aber weiter (2) die an ersteres sich unmittelbar anschliessenden und mit ihm eng zusammengehörigen Ausführungen. Rätselhaft ist zunächst das agnoscamus ergo, quia non ideo factus est homo, ut mancipium esset poenalis inferni, vel pabulum concremantis incendii, sed potius colonus interminabilis regni et civis coelestis imperii. Denn was sollen diese Antithesen, wenn das agnoscamus etc. an Ausführungen anknüpfen soll, in denen von der Himmelfahrt Christi nicht als einer Gewähr dafür die Rede war, dass der Mensch nicht dem Gericht als seinem „Letzten" entgegenzusehen habe, sondern dass er auf ein Hinaufgenommenwerden in das regnum angelorum hoffen könne? Warum gerade diese Antithese, wo doch die Ausführungen in C (Schluss,) speziell das in gremium immortalitatis mortalis natura transfunditur den Gedanken eines Im-Tode-bleibens, Nichtauferstehens als Antithese zum civem coelestis imperii fieri nahelegte, um nicht zu sagen forderte? Noch deutlicher wird aber die Inkongruenz zwischen den Ausführungen in C (Ende) und denen in D (Ende), wenn es im unmittelbaren Anschluss an das civis coelestis imperii weiter heisst: Propterea itaque anima corpori sociata atque devincta est, ut per agones et certamina, quae ei in hoc mundo proposita sunt pugnando adversus sacrilegas superstitiones, adversus carnales oblectationes et mortiferas cupiditates, pugnando contra iram atque luxuriam perennis gloriae haereditatem petat: et sicut aurum igni, ita praesentium tribulationum probetur examine. Ut spiritus expugnatus subactusque vitiorum hanc inferiorem terrenamque materiam post militiae contubernium ad beatitudinis donativum secum raperet, et pariter in regionem lucis ad collegium fidele perveheret, atque in supernis sedibus collocaret: et germanam carnem vitae huius administratione in omnibus sibi subditam, gaudens anima conspectibus retri-

butoris offeret, gaudens, inquam, anima victricem carnem in illa die conspectibus retributoris offerret, et causam eius apud indulgentissimum remuneratorem commendaret, assereret, allegaret. Diese mit einem propterea itaque an das Vorhergehende angeschlossenen und einzig vom Gedanken beherrschten Ausführungen, dass der Mensch sich den Himmel verdienen müsse, beweisen, dass die Antithesen in dem mit agnoscamus ergo eingeleiteten Passus an den Ausführungen in C (Schluss) nicht orientiert waren. Hieraus ist aber ersichtlich, dass die Inkongruenz zwischen den in Rede stehenden Stücken, für die natürlich, an sich betrachtet, derselbe 3fache Möglichkeitsgrund besteht, wie bei dem an erster Stelle besprochenen Passus, weder durch eine im Text entstandene Lücke, noch auch durch die Unbeholfenheit des Redners verursacht sein kann. Durch eine Lücke nicht, — weil die beiden in Frage kommenden Abschnitte gänzlich beziehungslos sind; durch die Unbeholfenheit des Redners nicht, — weil der ganze Passus von Itaque in Domini sui sedem (D Ende) — in inferni profunda demergat (Anfang von A auf S. 648), für sich genommen, ein so geschlossenes, logisch fortschreitendes Gedankengefüge bietet und dem Darstellungsvermögen des Autors ein so günstiges Zeugnis ausstellt, dass uns kein Recht zusteht, dem, der diesen Abschnitt schrieb, eine solche Aneinanderschachtelung zuzutrauen, wie sie in D (Ende) bei Itaque in Domini sui sedem etc. vorliegt.

Ebensowenig wie die oben besprochenen Abschnitte kann nun aber auch schliesslich das Stück Cum haec ita sint (S. 648 A Anfang) — haec omnia, quae illic sanari non poterunt, hic redimi possunt (C Mitte) mit dem Vorhergehenden ursprünglich verbunden gewesen sein. Auch für diesen Passus muss seine Beziehungslosigkeit sowohl zum Vorhergehenden als zum Folgenden behauptet werden. Denn wäre dieses Stück ursprünglich, so müsste sich gleich im Anfang, nach cum haec ita sint, irgend eine Bezugnahme auf das im Vorhergehenden weitläufig behandelte Thema (agnoscamus ergo etc. D Schluss) finden. Nun sieht aber der ganze Abschnitt von der doch eben betonten engen Zusammengehörigkeit von Leib und Seele für Leben und Sterben, Auferstehen und ewiges Leben gänzlich

ab. Weiter begriffe sich bei Nichtannahme einer hier stattgehabten Interpolation schwer, wie der Autor, nachdem er eben in ausführlichster Weise die Schrecken des Gerichts geschildert und daran die Bemerkung geknüpft: Haec omnia, quae illic sanari non poterunt, hic redimi possunt, ebenso wie in dem ersten Falle von den im Vorhergehenden behandelten Fragen gänzlich absehen und, auf das eigentliche Thema (Himmelfahrt Christi) zurückgehend, sagen konnte: Totis itaque fidei viribus nitamur, ut sicut Dominus in hac die nostro cum corpore ad superna conscendit ita nos quoque membra eius effecti, caput nostrum officiosis desideriis ac bonorum operum studiis iam sequamur, hierauf weitere 15, das sequamur ausführende und jeglicher inneren Beziehung zu der schon oben erwähnten Schilderung des jüngsten Gerichts entbehrende Zeilen folgen lassen und erst ganz zuletzt in den paar Schlusszeilen Gedanken aussprechen konnte, die wir gleich anfangs nach hic redimi possunt erwarten mussten, — ich meine, eine Mahnung oder Anweisung darüber, wie den Schrecken des Gerichts vorgebeugt und eine Freisprechung erlangt werden könnte. Diese Beobachtungen legen es nun nahe, dass der Schlusspassus der Predigt si apparere etc. ursprünglich seine Stelle nach dem hic redimi possunt hatte und erst später durch den Abschnitt totis itaque fidei viribus nitamur — ire post medicum von diesem getrennt worden ist. Ist dies aber der Fall, dann kann die Unordnung im Texte, ebenso wie bei den beiden zuerst behandelten Stellen, wohl schwer in etwas anderem ihren Grund haben als in dem ungeschickten Verfahren irgend eines Kompilators.

Das Resultat dieser Analyse wäre also dieses, dass Ps.-Eusebius 26 sich aus einer Reihe ursprünglich nicht zusammengehöriger Stücke zusammensetzt. Diese Stücke wären: a) der Anfang der Predigt — spe praecedente promittitur; b) das Quod autem ait sermo divinus — ut celebrari in patrem maiora non possint; c) das Itaque in Domini sui sedem — in inferni profunda demergat; d) das Cum haec ita sint — hic redimi possunt mit seiner wahrscheinlichen Fortsetzung, den Schlussworten der Predigt: si apparere etc.; e) das Totis itaque fidei viribus nitamur — possint ire post medicum. Diese

Buntscheckigkeit der Predigt verlangt eine Erklärung. Folgendes ist vielleicht im stande eine solche zu bieten.

Unter den eben namhaft gemachten Stücken sind es 3, die unter a, b u. c genannten, die auf die Himmelfahrt Christi Bezug nehmen, während die beiden übrigen eine solche Bezugnahme gänzlich vermissen lassen. Dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dass erstere ursprünglich Bestandteil einer Predigt gewesen sind. Und in der That, reihen wir die Stücke an einander, so stellen sie sich als Anfang und Schluss einer Himmelfahrtspredigt dar. Die Ausführungen aber, die man vor dem totis itaque fidei viribus nitamur erwarten musste, fehlen. Das Ganze wäre also ein blosses Predigtfragment. Wenn nun aber ein solches Predigtfragment einem Späteren vorlag, so konnte er sich versucht fühlen, die Lücken desselben auszufüllen. War er dieser Aufgabe nicht gewachsen, so konnte ein solches Cento entstehen, wie es nun thatsächlich in Ps.-Eusebius 26 uns vorliegt.

Doch wer ist nun der Autor bezw. Kompilator der Predigt? Die vatikanische Handschrift, die Angelo Mai erwähnt, nennt als Verfasser Faustus. Diese Notiz Mai's war, wie wir eingangs sahen, nicht nur in einer Hinsicht eine dürftige. Doch nehmen wir an, dass unter diesem Faustus der Rejenser gemeint ist. Kann nun aber unsere Predigt in der Form, wie sie uns vorliegt, von Faustus von Reji stammen? Die Frage ist zu verneinen und zwar aus folgenden Gründen.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass der Verfasser der einzelnen Abschnitte mit dem, welcher sie an einander reihte, nicht identisch sein kann. Stammte nun Ps.-Eusebius 26 von Faustus her, so müssten wir annehmen, dass er nicht im stande gewesen sein sollte, die von ihm als Material zu einer neuen Predigt von anderswoher zusammengesuchten Stücke zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden. Zu einer solchen Annahme geben uns aber seine anerkannt echten Schriften kein Recht. Eine andere Frage ist es aber, ob nicht am Ende ein uns unbekannter Autor Ps.-Eusebius 26 aus faustinischen Predigtfragmenten zusammengestellt hat. Die Beschaffenheit der einzelnen Stücke ist dieser Vermutung nicht

ungünstig. Sprachliches und Sachliches kann hierfür angeführt werden.

Reden wir zuerst von der Sprache der Predigt. Diese darf im grossen und ganzen als einheitliche bezeichnet werden. Hervorstechende Stildifferenzen machen sich zwischen den einzelnen Teilen nirgends bemerkbar. Weiter darf aber auch gesagt werden, dass die Predigt, bis auf 2 später zu erwähnende Fälle, frei ist von Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus, und nicht nur das, sondern in ihren einzelnen Teilen sogar auf ein faustinisches Kolorit Anspruch erheben kann. Als Beleg hierfür sei folgendes notiert, doch bemerke ich zuvor, dass ich der Kürze halber nur das m. E. Charakteristischere namhaft mache, Allgewöhnliches aber unerwähnt lasse, obwohl ja erst jenes mit diesem zusammengenommen das faustinische Kolorit des Ganzen vollständig zu charakterisieren vermag.

A. 1) Deum se esse testatus est: vgl. zu testari das oben S. 153. 5 Notierte.

2) Fidem manifestissimae divinitatis asseruit. Manifestus und asserere ist bei Faustus überaus häufig. Vgl. zu ersterem: manifesta sententia 39, 11; m. causa 68, 9; m. aequitas 73, 19; m. professio 104, 13; m. exordium 108, 9; m. maiestas 121, 12; m. trinitas 125, 7; m. res 153, 14; 206, 22; m. homo 206, 9; m. necessitas 218, 2; vgl. auch manifestum est: 9, 10; 21, 29; 57, 5; 72, 28; 83, 16; 107, 16; 111, 16; 114, 22; 115, 25; 129, 10; 132, 21; 133, 5; 145, 3; 154, 7; 178, 2 (manifestissimum est); 186, 14; vgl. auch: manifeste bezw. manifestissime: 43, 29; 46, 24; 59, 20; 79, 23; 111, 11; 117, 14; 120, 12; 152, 2; 154, 5; 192, 22. Zu asserere vgl.: 3, 4; 4, 13; 7, 3. 7; 8, 17; 10, 9; 11, 5; 14, 23 etc.; 101, 7. 18; 104, 13; 105, 21; 107, 5. 26; 110, 10; 112, 25 etc.; 162, 5. 11. 13; 163, 2. 8; 164, 5; 168, 6; 170, 13 etc.

3) Secreta coelestis regni patefecit: vgl. secreta cogitationum 88, 21; s. pectoris 127, 22; secretum conscientiarum 132, 8; s. uteris virginalis 134, 14; s. pectoris 216, 7.

4) Inchoatio — perfectio: vgl. inchoatio — consummatio 84, 13; vgl. auch inchoare 62, 12 und 146, 18.

B. 5) Consummare beneficia: vgl. c. opus 35, 30; c. iniquitatem 85, 15; c. salutem 90, 27; c. mundi machinam 93, 11; c. malitiam 95, 23; c. perfectionem 107, 25; c. medicinam 184, 18; vgl. auch consummatus 77, 18; 117, 2 u. consummatio 20, 5; 22, 24; 84, 14.

6) Arduae coeli sedes: vgl. summa caeli sedes 172, 2; paradisi s. 175, 20; beatae s. statio 180, 20; s. supernae 189, 6; zu arduus vgl. a. via 34, 21; a. opus 29, 3; a. pondus 210 11; vgl. auch 34, 21 u. 197, 4.

7) Dominus Salvator. Nur diese Verbindung kommt bei Faustus vor, nie dominus et oder dominus ac salvator; vgl. 8, 11; 105, 8; 125, 23.

8) Non est hoc primum insigne virtutis: vgl. i. perennitatis 10, 4; i. maiestatis 132, 6; 157, 7; (i. iustitiae 214, 22 ep. 9).

9) Adorandae nativitatis beata primordia: vgl. adorandum nomen 103, 1; zu beatus s. o. S. 152. 16.

10) Per innuptam veniens matrem: vgl. ex innupta matre progenitus 205, 21.

11) Gloriosa passio: vgl. gloriosus redemptor noster 178, 4.

12) Dominantis (auctoritate qd effringere): vgl. dominantis iure 71, 20; dominantis eminentia 127, 17.

13) Expavescendum, inquam, ingessit lumen. Inquam bei einer Epanalepsis ist bei Faustus überaus häufig: vgl. 19, 14; 24, 15; 46, 26; 66, 14; 69, 28; 90, 26; 93, 2; 94, 1; 103, 10; 129, 25; 157, 9. 11; 179, 16; (197, 10 ep. 6); 205, 3; 208, 23; 211, 9.

14) Ad superna remeare: vgl. unde absentaverat, remeavit 177, 12.

C. 15) Dominici hominis corpus: vgl. dominicus homo 133, 12; dominicae genitricis oculi 178, 15; dominica servitus 184, 11.

16) Defaecata corruptio carnalis: vgl. defaecati mores 208, 17.

17) In promptu est quid: vgl. 40, 20; 85, 5 und in promptu habere 86, 27.

18) Sed quid mirum?: vgl. quid mirum? 11, 7; 57, 7; 74,

10; quid est mirum? 73, 21; non mirum 11, 22; 21, 28; 108, 2.

19) Consimili virtute: vgl. consimilis impietate 7, 11.

20) Ianuam mundi huius intrare: vgl. i. salutis intercludere 20, 29; i. salutis excludere 73, 7; i. vitae intrare 214, 21; i. vitae pulsare 216, 20.

21) Stupenda novitas: vgl. s. benedictio 13, 7.

22) In supernas sedes portari: vgl. s. largitas 67, 5; s. militia 129, 19; de s. sedibus proturbari 189, 6.

23) Miscentur divinis humana: vgl. m. humana divinis 140, 19; m. laborem cum gratia 19, 25; m. vanitatem veritati 51, 28.

24) Coelestibus terrena sociantur: vgl. s. ima summis 4, 3; s. sibi gratia dei et voluntas humana 6, 2; s. gratiam c. labore 51, 22; s. sibi divina et humana 66, 26; s. opus dei insensibili elemento 137, 8; s. capitis et corporis persona 140, 12; s. spiritum sanctum creaturis 150, 1; s. spiritum sanctum trinitati 154, 15; s. creatori creaturam 179, 25; (prudentiam saeculi casta coniunctione pectori sociare 212, 24 ep. 9).

25) Angustiae sepulcri: vgl. a. gentilis decreti 71, 9; a. extremae necessitatis 184, 4; a. hospitii corporalis 189, 15; a. humanae mentis 194, 22.

26) In gremium immortalitatis transfundi: vgl. in unum g. renasci 127, 6; intra matris ecclesiae g. permanere 163, 21.

D. 27) Quod autem ait sermo divinus agitur hoc loco praeclara insignis pompa victoriae. Zu dem bei Faustus ungemein häufigen sermo divinus vgl.: 8, 31; 11, 24; 28, 15; 44, 26; 51, 14; 57, 12; 59, 19; 69, 10; 81, 12; 91, 29; 122, 7; 131 8; 154, 16; 178, 9; 183, 16; 213, 17; zu agitur vgl. a. promiscua ratio 65, 1; a. inquisitio 115, 28; a. lucrum 126, 23; a. incommunicabile opus 138, 20; zu hoc loco vgl.: 3, 16; 7, 8; 27, 11; 28, 6. 20; 29, 13; 57, 18; 59, 21; 67, 21; 68, 15; 73, 29; 75, 1; 85, 24; 93, 1; 105, 16; 109, 4; 115, 3; 121, 9; 124, 10 (quo loco); 139, 26; 146, 11; 153, 9 (quo loco); 169, 15; 202, 23; zur Stellung (abab) praeclara insignis pompa victoriae vgl.: pro geminae ratione substantiae 8, 15; post diversa carnalium blandimenta vitiorum 25, 1; insita (homini) bonae

semina voluntatis 40, 11; per sanctarum paginas scripturarum 44, 22.

28) Excelsa stationum: vgl. e. caelorum 127, 27; zu statio vgl. 9, 30; 180, 20.

29) Merito post peractam redemptionis nostrae administrationem regis suscepit dignitatem. Hier ist speziell die pleonastische Breite des Ausdrucks zu beachten sowie der Gebrauch von suscipere. Vgl. zu jener: frugum proventus capitur 23, 12; aditus capessendae salutis 30, 10; sine exercitio operis et laboris 31, 24; sensu abruptae impietatis qd evacuare 33, 7; operis consummati perfectio 35, 30; vim praescientiae cogentis inducere 50, 3; intellectum de proposita similitudine colligere 50, 18; hoc agit caelestis misericordiae dispensatio, quod in terris pluviae supervenientis infusio ad copiosi imbris inlapsum 60, 19 ff.; oculi acies contemplatur qd 64, 1; per crimen propriae malitiae 69, 5. Zu administratio vgl. administratione servorum suorum qd largiri 153, 11; administrare salutem 35, 13; administrandae rei officium 118, 10; a. propriam portionem 210, 2. „Suscipere regis dignitatem". Hier liegt ein eigentümlicher Gebrauch des suscipere vor. Es ist hier = empfangen, bekommen, nicht = übernehmen, auf sich nehmen. Diese Bedeutung des suscipere findet sich zwar auch in früherer Zeit, doch handelt es sich bei dem Objekt des suscipere in allen bei Georges HWB. angeführten Beispielen — bis auf das der Rechtssprache angehörige suscipere pecuniam — immer um etwas Schweres, Lästiges. Faustus verbindet ebenso, wie wir es in der Predigt finden, suscipere auch mit Objekten wie bona (24, 14), munera (49, 14) und dona (83, 26).

30) In his verbis evidenter confunditur impietas Ariana, quae blasphemat etc. Zu evidenter vgl.: evidentissime ostendere 11, 15; evidenter notare 26, 31; e. affirmare 40, 3; e. assignare 40, 12; e. ostendere 40, 20; 49 3; e. loqui 49, 3; e. commemorare 54, 27; e. exprimere 75, 3; evidentius protestari 82, 1; evidenter disserere 82, 17; e. manifestare 91, 1; evidentius intellectum colligere 93, 6; evidenter aperire 102, 16; 114, 15; e. asserere 107, 4; e. qd apparet 107, 21; e. intellegere 109, 4; e. agnoscere 113, 11; e. ascribere 117, 23; e. (scil. dictum est oder drgl.) 118, 20; e. existere 122, 5;

e. exprimere 124, 14; e. dictum est 127, 24; e. assignare 136, 25; e. digerere 141, 13; e. pertinere 147, 19; evidentissime includere 152, 9; e. addere 154, 11; e. exprimere 154, 15; e. insinuare 156, 19; e. ostendere 189, 19; vgl. auch evidenti miseratione quid offerre 53, 2; evidentes causas proferre 57, 17; e. rationem dare 70, 1; e. causas subprimere 73, 26; e. causae rei apparent 75, 7; e. testimoniis demonstrare 111, 3; quid evidentius, quid clarius? 113, 26; evidentibus testimoniis approbare 130, 17; e. et copiosum testimonium 135, 11. Zu confundere vgl.: c. blasphemias 6, 19; exaltari — humiliari et confundi 13, 15; c. hostem 103, 4. Zu impietas blasphemat vgl.: impietate duplici blasphemare 11, 2; sensu abruptae impietatis blasphemare 49, 28; impietas blasphemat 65, 15; impietatis suae blasphemiam accumulare 110, 22; vgl. auch impietas Sabelliana 138, 16; impietates Pelagii 21, 1; 162, 6; i. Arianorum 170, 14; i. Nestorianae haeresis 202, 1; impietate Nestorii maculari 204, 17.

31) Zu ecce vgl. das oben S. 153. 7 Notierte.

32) Quae referuntur ad filium. Referre quid ad quid resp. quem ist bei Faustus häufig. Vgl.: 35, 25; 43, 26; 45, 16; 69, 27; 84, 13. 24; 110, 21; 112, 5; 117, 18; 118, 28; 132, 16; 137, 1; 143, 25; 148, 17; 152, 3; 154, 20; 204, 11.

33) Agnoscamus ergo = cognoscamus ergo. Sowohl dieser Gebrauch des agnoscere = cognoscere als auch die Verwendung dieses Verbums bei einer Repraesentatio ist bei Faustus häufig. Vgl.: 11, 1. 8; 13, 8; 16, 5; 22, 23; 28, 1; 42, 11; 59, 7; 60, 1; 62, 28; 86, 15; 93, 31; 103, 10; 108, 14; 112, 24; 113, 11; 115, 19; 120, 7; 121, 10; 122, 9; 124, 11; 136, 2; 147, 19; 148, 18; 154, 15; 164, 16; 178, 3; 181, 15; 182, 11; 190, 15; 206, 20; 207, 20.

E. 34) Non ideo factus est homo, ut mancipium esset poenalis inferni vel pabulum concremantis incendii, sed potius colonus interminabilis regni et civis coelestis imperii. Vgl. zu mancipium: m. obscenarum voluptatum 186, 2; mancipari aeternis ignibus 96, 6; m. igni perpetuo 132, 18; m. inferno et morti 186, 13; zu concremantis incendii vgl. concremari perennibus incendiis 187, 12; zu incendii vgl. intoleranda incendia

195, 8; zu interminabilis regni colonus vgl. interminabilis regni socius 216, 19; zu civis coelestis imperii vgl. civis caelestium regnorum 129, 19.

35) Anima corpori sociata: vgl. das oben S. 166. 24 Angeführte.

36) Agones et certamina: vgl. agones et contritiones 91, 14.

37) Mortiferae cupiditates: vgl. m. erroris malum 28, 10; m. iactantiae praesumptio 51, 25; m. contagia passionum 185, 25.

38) Perennis gloriae haereditatem petere. Vgl. zu perennis gloriae: p. flamma 187, 1; p. incendia 187, 11; p. mala 193, 24; p. thesauri 216, 14 und: aeternum in gloria permanere 9, 12; gloria caelestis regni 157, 13; g. illius temporis 64, 27; zu haereditatem vgl. h. caelestium 92, 9.

39) Tribulationum praesentium examine probari. Vgl. zu tribulationum: tribulationum laboribus affligi 54, 25; zu examine: in examen vocare 29, 17; sine ullo examine 71, 19; intolerandi examinis metus 188, 15; examinante iudicio 79, 2; examinatur vita 80, 29.

40) Non solum ex Domini largitate gratuitam, sed etiam ex famuli servitute devotam remunerationem sperare. Bei Faustus findet sich ein largiri häufig von Gott ausgesagt. Vgl. in commune quid largitur trinitas 78, 13; largiri charismatum dona 152, 22; l. paenitentiam 153, 11; l. dona caelestia 154, 29; l. quid generali dispensatione 215, 19; largientis gratia 9, 16; l. munificentia 46, 25; l. benignitas 95, 9; largitio remunerandi 21, 25; l. sanctificationis 124, 9; largitor gratiae 29, 7; 152, 17; l. caelestium 45, 25; de superna largitate quid percipere 67, 5; l. gratiae 68, 1; ex accidenti l. qd venit 84, 2; ineffabilem l. divina potentia exercet 91, 18; largitates divinae gratia exuberat 126, 18; l. multiplex munerum 155, 13; l. inexhausta 155, 21; l. gratiae 208, 19; ex accidenti l. qd confertur 209, 3. Zu dem bei Faustus gleichfalls überaus häufigen servitus vgl.: 14, 25; 15, 2; 22, 20; 26, 29; 33, 24; 35, 29; 47, 24; 52, 31; 67, 2; 89, 3; 91, 10; 92, 4; 163, 8; 184, 11. Zu devotus resp. devotio vgl.: devota servitutis oboedientia 14, 25; d. caritatis vincula 51, 14; devotio adnitentis 8, 19;

d. fidei 21, 13; d. inquirendi 21, 26; officiosa d. 30, 4; ex devotione qd defertur cui 31, 23; d. indefessae servitutis 35, 30; devotionis qd est 38, 13; d. accipientis — munificentia largientis 46, 25; d. parentum 47, 26; humilis d. 66, 19; 91, 17; devotionis considerationem nullam habere 71, 22; devotionis cuius testimonium perhibere 76, 20; voluntaria d. 80, 25; d. oboedientiae 95, 2. Zu remunerator vgl.: 34, 12; 51, 2; 216, 13; vgl. auch remuneratio 48, 18; 67, 7; 80, 26; 91, 16; 92, 15; 190, 12; remunerare 5, 22; 21, 25; 34, 12; 84, 21; 95, 3; 121, 22; 215, 4.

41) Post militiae contubernium ad beatitudinis donativum qd secum rapere. Vgl. zu militiae (militare, miles): militiae eventum pertimescere 20, 25; in praecinctu m. constitutus 30, 19; m. vitae transigere 73, 18; m. praesentis stipendiis qd acquirere 92, 3; militia — gloria 96, 10; m. supernae populi 129, 19; militiae caelestis ordo 136, 14; militiam insulanam expetere 210, 6; militare diabolo 11, 15; m. crimina ad salutem 198, 1; m. Christus homini 206, 7; (m. saecularibus studiis 212, 2 ep. 9); imperator — miles 4, 6; m. partis dextrae 20, 22; (m. suis praecipit sermo divinus 213, 16 ep. 9); miles Christi 216, 9.

42) Ut secum raperet pariter et perveheret. Vgl. zu pariter: inter adiuvantem p. et adnitentem 3, 23; palma p. et corona 33, 27; intellectus dei p. et cultus 89, 27; quaerens p. et tribuens 91, 24; patriarchae p. ac prophetae 117, 12; aqua p. et spiritus sanctus 130, 12; credi p. et vocari 130, 17; deus pariter et homo 139, 11. 26; iustus p. et iustitia 193, 13; vivens p. et vita 209, 4.

43) In supernis sedibus collocare: s. oben S. 165. 6.

44) G e r m a n a caro (im Sinne der Zusammengehörigkeit mit der Seele): vgl. sociae germanaeque virtutes 94, 5.

45) Vitae huius a d m i n i s t r a t i o: s. oben S. 167. 29.

46) Conspectibus retributoris qd offerre. Vgl. zu conspectibus: conspectibus divinis placere 76, 8; a conspectu cs se abscondere 127, 20; a conspectu cs abscedere 193, 6; zu retributor vgl. retributio (— remuneratio) 67, 7; 91, 15; 92, 5; 191, 2; retribuere 63, 12; 91, 24.

47) Zur Epanalepsis: gaudens, i n q u a m s. o. S. 165. 13.

F. 48) *Indulgentissimus* remunerator. Ein dem Faustus geläufiger Begriff. Vgl. indulsit deus homini voluntatem 30, 9; de (dei) indulgentia dubitare 56, 20; indulgentia benignissimae voluntatis 57, 19; indulta requies 59, 21; indulgenter ac dignanter qd inserere 78, 29; comparare sibi indulgentiam 89, 21; indulsimus qd caelestibus 95, 29; spiritus sancti pignus cui indulgere 124, 26; indulgentia quem contumacem reddere (von Menschen gesagt, doch in Analogie zu Gott) 59, 15; indulgentiae gratiam cui Christus tribuit 206, 17.

49) Ut causam eius commendaret, assereret, allegaret. Vgl. zu diesem Asyndeton: redemptis, ablutis, renovatis 22, 19; inseruit, inspiravit, infudit 29, 27; ordinetur, possideatur, ornetur 93, 13.

50) Crediderunt *pariter* et docuerunt: s. o. S. 170. 42.

51) Praetermisso *lumine* veritatis: vgl. l. rationis inserere 66, 9; l. veritatis a se excludere 70, 22; l. credulitatis insinuare 74, 30; l. prudentiae replere 93, 19; l. intellectus perdere 204, 16; vgl. auch lucem veritatis proferre 4, 26; luce discretionis amissa 8, 6; de luce gratiae incipere 16, 13; luce fidei ac eloquii qd praefulget 183, 14.

52) Hoc sibi insinuans ac suis praedicans stulta persuasio. Vgl. zu insinuare: 7, 10. 15; 20, 13; 33, 16; 56, 22; 67, 3; 74, 30; 93, 21; 102, 6; 141, 4; 156, 20; 170, 25; 172, 22; 210, 25; 219, 11; 217, 25 (insinuatio). Zum metonymischen Gebrauch von persuasio vgl. quodsi adhuc tam confusa persuasio orationem necessariam putat 16, 5; iniqua persuasio qd asserit 72, 15; inprudens et inperita cs persuasio qd loquitur, confitetur 180, 14.

53) Quid in mentis ratione ac *vigore* consistit: vgl. v. gratiae 25, 5; v. arbitrii 44, 26; 50, 6; v. affectusque sentiendi et intelligendi 187, 17; v. cordis 192, 6.

54) Quae nihil *per se* agere potuit vgl.: per se tantum qd administrare 35, 12; per se tantum cui qd conferre 47, 11; sola per se infirmitas elevatur 52, 10; per se effectum peragere 56, 5; ipsa per se magnificentia cs qd loquitur 155, 13; ipsa per se anima cui rei praesentatur 176, 16; sufficit quae res sola per se 185, 9.

55) *Videamus*, charissimi etc. Vgl. zu dieser Form

der Repraesentatio: 8, 3; 10, 20; 18, 25; 26, 5; 54, 9; 69, 2; 112, 22; 125, 26; 126, 8; 128, 24; 145, 20; 146, 11; 167, 24; 149, 16; 169, 17; 186, 1. Vgl. auch vide 16, 24; 19, 29; 20, 22; 29, 3; 70, 17; 115, 13; 124, 18; 137, 21; 140, 18; 143, 10; 179, 19; 180, 1. 14; 192, 18.

56) In hoc saeculo = in hoc mundo: vgl. in hoc saeculo 91, 11; in illo saeculo 96, 6; in illius s. retributione 92, 5; alterius s. cogitatio 188, 17; illuminatio s. 80, 14; in praesenti s. 81, 26; in medio s. 210, 7; (s. despecto 211, 24; prudentia s. 213 ep. 9); s. peregrinus 216, 17. Vgl. auch saecularis sapientia 107, 16; s. prudentia 191, 23; (s. studiis militare 212, 2 ep. 9).

57) Utriusque hominis opera: vgl. u. h. luctamen 26, 14.

58) Auctor et reparator: vgl. auctor — reparator 135, 15; 203, 19; reparator — conditor 83, 20; reparatoris gratiam evacuare 11, 4.

59) Zu animae carnisque servitium vgl. oben S. 169. 40.

60) In illo saeculo: s. oben unter 56.

61) Communi intentione (= Anstrengung, Eifer) devicimus: vgl. sine magna operis intentione 33, 30; requirentis intentio 38, 21; intentione qd quaerere 80, 25.

G. 62) Fragilitas corporis: vgl. f. arbitrii 44, 23; f. hominum 95, 29; f. paucorum 102, 22; f. humana 7, 4; 39, 5; 63, 1; f. (allein) 150, 12; 179, 25; vgl. fragilis condicio 133, 20.

63) Intellectu, discretione, consilio contra quem stare. Discretio steht hier im Sinne des Vermögens, zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden bezw. sich zu entscheiden. Vgl. nulla peccandi necessitate concluditur, cuius discretioni committitur, ut peccato superioris libertate dominetur 76, 1 f.; hominem conditione subditum, discretione liberum, ratione perfectum ordinare 94, 26 f.; vgl. auch discretionis nescius 4, 15; 87, 25; amissa d. luce 8, 6; discretionem et discrimen tenere nescire 8, 7; d. ignarus 21, 8; sine discretione damnari 71, 23; sensu rationis et discretionis hominem honorare 93, 18.

64) Operis sudore contra qm dimicare: vgl. cum summo labore ac sudore qd repetere 25, 7.

65) Impugnantia blandimenta: vgl. impugnatio membrorum

13, 22; impugnatio luxuriae 31, 27; (impugnationes occultae 212, 24 ep. 9); blandimenta peccandi 16, 15; bl. diversa carnalium vitiorum 25, 1; blandiente peccato seduci 35, 6; blandiente vitio 95, 16; (blanditur qd auditu 199, 6 ep. 6; blandiri odoratu 213, 27 ep. 9).

66) Dicat fidelis spiritus: Ego contra impugnantia blandimenta virtutem de carnis abstinentia et contritione mutuata sum. Unter contritio ist hier das asketische Verhalten des Menschen gemeint, durch welches das Sarkische in ihm niedergehalten bezw. niedergezwungen wird, etwa das was Paulus 1 Kor. 9, 27 unter einem ὑπωπιάζειν καὶ δουλαγωγεῖν des Leibes versteht. Dieser Gebrauch des contritio hat bei Faustus seine Parallelen. Vgl. nemo luxuriae impugnationem abstinentiae contritione castiget 31, 27; palmam pariter et coronam sancti operis et laboris quis vilem absque dubio iudicat, si eam sine laboriosa contritione adprehendi posse confirmat 33, 27f.; hominem conditum ad sacrae imaginis dignitatem hic prius agonibus et contritionibus explorare 91, 14; vgl. auch et hanc lugendam contritionem (nämlich den Tod, als Folge von Adams Fall) super humanum genus non praevaricator putetur transmisisse sed conditor? 10, 15ff.; Hebraeum populum, quem egredi pro inposita sibi contritione nunc praecipit (scil. Pharao) 60, 2f.; sub uno eodemque tempore hinc absolutio filii, inde contritio exercetur inimici 85, 29ff. (es handelt sich um Gen. 15, 16: nondum enim completa sunt peccata Amorrhaeorum); hic finem infinitis contritionibus (die ewige Verdammnis ist gemeint) inponamus 195, 7. Zu mutuari vgl. (deus) qualitates et species praenoscendi de humani actus inspectione mutuatur 61, 19f.; ut boni simus de auctoris summi bonitate mutuati sumus 208, 28f.; vgl. auch etiam liberalia studia de spiritalibus disciplinis instructione mutuata quid senserunt 107, 20f.; deus, quod habet, non aliunde mutuatus est 150, 26f.; sermo cs de poeta mutuatus quid aestimat 193, 10f.; (merita vestra de flagellis nostris mutuantur augmentum 196, 9 ep. 6).

67) Dicat adhuc anima ad Deum suum. Vgl. zu der ganzen Sermocinatio in F (Ende), G u. H speziell adhuc cum iustitia verba conserit et ita dicit 95, 10, wie überhaupt den

Abschnitt in De gratia S. 93 ff. Zu adhuc = praeterea vgl. 35, 7; 54, 1; 62, 16 und das handschriftliche adhuc 111, 20.

68) Zu dignante providentia vgl. 76, 25; 172, 14; 210, 25.

69) Zu originale debitum vgl. 10, 11; 12, 7. 23; 46, 21; 46, 19; 162, 13; 190, 9; vgl. auch peccatum originis 10, 19; nexus originis 11, 2; originale vinculum 11, 4; o. contagio 13, 6; o. malum 13, 8; o. delictum 13, 13; o. definitio 38, 16.

70) Factor ac reparator. Factor = Schöpfer ist bei Faustus häufig. Vgl. 25, 25; 29, 8; 33, 17; 62, 4; 77, 29; 87, 10; 92, 30; 86, 5; 106, 24; 119, 14; 120, 3; 132, 20; 173, 19; 180, 18; 213, 2; vgl. auch factura 8, 25; 10, 26; 14, 8; 26, 19; 75, 17; 78, 9; 86, 5; 87, 11; 90, 22; 110, 26; 111, 1; 119, 22; 120, 4; 125, 21; 131, 22; 132, 17; 133, 15. 21; 180, 18. 24; 189, 16.

71) Zu dum saluti publicae militas vgl. das oben S. 170. 41 Notierte.

72) Tu (scil. Christus) hanc carnem honorasti. Honorare ist hier nicht = jemandem Ehre erweisen, sondern = jemanden mit Ehre bekleiden, ihn verherrlichen. Dieser Gebrauch des honorare hat bei Faustus seine Parallelen. Vgl. h. quem candore gratiae 37, 15; honoratur otiosus misericordia 65, 24; h. quem gratia prima 78, 28; h. quem sensu rationis 93, 18; h. otiosum 95, 4; h. merita 187, 9.

73) Tu (scil. Christus) intus in anima faciem similitudinis tuae nobilitate decorasti. Vgl. zu facies: in faciem interioris nostri qd infundere 190, 2; (dei imaginem in facie interioris excolere 212, 27 ep. 9); zu decorare vgl. decorari divinae imaginis honore 23, 5; (decorari duplici corona pro mutua salute 215, 5 ep. 9); zu nobilitas similitudinis vgl. nobili radice plantata vinea 39, 22; nobile opus 118, 9.

H. 74) De carnis participatione pro mundo sanguinem profudisti (scil. Christus). Vgl. zu participatione: conceptus est (scil. Christus) operatione non participatione spiritus sancti 106, 2; participationis divinae munere praeditum apparere 190, 5; in criminum participatione cui una causa est 190, 12; vgl. auch participare 78, 3; 118, 1.

75) Quantum ad conditionem meam spectat, quam ex ho-

mine suscepisti. Vgl. per susceptam servi conditionem domini ostendere pietatem 205, 25 f.; auch sonst gebraucht Faustus (neben einem einmaligen accipere [formam servi 139, 3], einem 4maligen adsumere [formam servi 77, 30; hominem 105, 27; 202, 17; carnem 205, 11] und einem 3maligen induere [habitum hominis 78, 8; 138, 26; formam famuli 205, 11]) suscipere, wo es sich um die Menschwerdung Christi handelt. Vgl. s. imaginem secundi Adae 78, 14; s. hominem 122, 8; 134, 15; 203, 4; s. corpus ex Maria matre 133, 13; s. incarnationem 134, 9; s. formam humanam 172, 14.

76) De diabolo triumphare: vgl. de innumeris gentibus triumphare 103, 3.

77) Zu testatus est s. oben S. 153. 5.

78) Per carnis agnitus citatrices: s. oben das S. 168. 33 Notierte.

79) Zu famulatum vgl. 14, 24; 22, 8; 212, 12; vgl. auch famulari 29, 9.

80) In commune laborare: vgl. in commune concedere 30, 12; i. c. largiri 78, 13.

81) Agnoscamus ergo: s. o. S. 168, 33.

82) Constitutus in paradisi beatitudine: vgl. zu constitutus = ὢν 15, 28; 30, 20; 71, 29; 88, 28; 172, 8; 187, 21; (211, 7 ep. 9).

83) Proprii corporis indumentum resumere: vgl. prima nativitatis indumenta 47, 9; indumento innocentiae exornare 149, 27.

84) Desudare in saeculi hs peregrinatione. Vgl. zu desudare: d. multo labore 56, 4; d. totis viribus 163, 10; zu saeculi s. o. S. 172. 56; zu peregrinatio saeculi vgl. peregrinus saeculi 216, 17;

85) Laborandum itaque et totis utriusque hominis viribus luctandum est: vgl. totis viribus laborare 67, 4; iugiter laborandum est 91, 19; totis viribus desudare 163, 9; sine magno utriusque hominis luctamine 26, 14; c. magno luctamine 25, 3.

86) Nobilior portio s. o. S. 174. 73.

87) Coelorum excelsa: vgl. dieselbe Verbindung 127, 27.

A. 88) In profunda inferni demergere. Vgl. profunda inferorum 127, 26; in p. subdeprimi 7, 20; in grandi p. volutari

86, 3; profunda dei 132, 5; in profundum rapi 206, 27. Zu demergere vgl. d. in mortis praecipitia 48, 1; vgl. auch se inmergere in profundum crimen 179, 19.

89) Cum haec ita sint. Eine bei Faustus häufige Formel, doch ist zu beachten, dass bei ihm sich nicht diese Form findet, sondern nur quae cum ita sint, quae cum sint und quae cum ita se habeant: s. o. S. 159. 9.

90) Intelligamus, quantum nitorem, quantam debeant habere munditiam etc.: vgl. nitore puritatis amisso 194, 8; n. inferioris hominis 208, 23; n. conpositus falerati sermonis 195, 11. Zu munditiam vgl. per m. corporis spiritum sanctum ad se invitare 192, 7.

91) Iustorum regionem intrare: vgl. in regione mortis qd quaerere 96, 9; deesse de paradisi regione 177, 21; in paradisi regione 189, 21.

92) Adire quid praesumere. Praesumere ist Faustus sehr geläufig. Vgl. 4, 20; 8, 6; 13, 23; 15, 14; 35, 26; 46, 17; 48, 12; 51, 10; 60, 15; 78, 21; 93, 6; 110, 11; 129, 8; 133, 23; 135, 7; 136, 15; 168, 9; 171, 17; 180, 22; 201, 3; 217, 25; vgl. auch praesumere de re 8, 21; 11, 30; 33, 10; 45, 7; 51, 16; praesumptio 8, 30; 9, 15; 11, 24; 27, 18; 51, 25; 72, 17; 84, 10; 104, 14; 162, 8; 163, 9; 173, 11; 197, 24; 204, 10; 207, 4; und praesumptive 72, 4.

93) Pondus verecundiae qd obruit: vgl. p. iniquitatis inponere cui 53, 7; p. damnationis inponere 91, 9; p. reddendae rationis 188, 15; vicis suae p. cui inponere 210, 9.

94) Foedatus livore. Vgl. zu livor 9, 20 zu foedatus: f. tetro infernalis peccati horrore 179, 15; foeditas corruptae naturae 149, 27.

95) De conspectu reverendi iudicis praecipitem qm proturbare. Vgl. zu conspectu S. 170. 46; zu reverendi vgl. reverendum nomen 15, 10; zu proturbare vgl. p. quem de beatae stationis culmine 9, 30; p. ex alto 178, 24; p. de supernis sedibus 189, 6; p. in aeternas tenebras 194, 9.

96) Horridus peccatis: vgl. foedatus peccati horrore 179, 16.

97) Luxuriae foeditas: s. o. S. unter 94.

98) Splendor coelestium mansionum: vgl. splendore caelesti conspicuus 179, 15.

99) Excipit qm sententia damnationis: vgl. excipere multam transgressionis 189, 22.

B. 100) Zu ligatis, inquit = heisst's vgl. oben S. 153. 8.

101) Tempus metuendae discussionis (= examinationis): vgl. discussio generalis 30, 16; d. operum 75, 4; vgl. auch das in gleichem Sinne gebrauchte discutere 29, 15; 88, 9 (se discutere); 108, 6; 168, 15; 173, 8.

102) In hoc corpusculo positus (= ὤν): vgl. 59, 25; 85, 3; 91, 30; (211, 11 ep. 9).

103) Scissa redintegrare: vgl. redintegrare corrupta 150, 21.

104) Maculata diluere: vgl. maculata dilui possunt 40, 4; maculae invisibiles diluuntur 216, 27; vgl. auch maculata expiare 150, 21; maculas conscientiae dealbare 37, 19; m. curare 77, 15; m. longa aetate contractae 184, 6; m. 14, 8; vgl. auch maculare 14, 11; 179, 11; 204, 17; u. diluuntur innumerae multitudines baptismo 127, 5.

105) Mortifera securitate deceptus. Zu mortif. s. oben S. 169. 37; zu securitas vgl.: s. elata qua re abutitur 54, 12; s. inimica qd sibi periculose pollicetur 194, 17; (rubigo longa securitate contracta 211, 8 ep. 9); male securus paradisi incola 24, 13.

106) Insanabilis dolor: vgl. ins. piaculum 12, 27.

107) Tremendi iudicis maiestas: vgl. t. i. nutus 216, 8.

108) Tetra maculis anima: vgl. tetro infernalis peccati horrore foedatus 179, 15.

C. 109) Zur Stellung: sub assistentium comparatione virtutum (abab) s. o. S. 166. 27.

110) Confusibilem vitae totius historiam ante oculos suos videre exponi: vgl. vel confusibilem vel laudabilem vitae totius historiam ante animae suae faciem disponere 216, 3.

111) Zu totis viribus nitamur s. o. S. 175. 85. Doch findet sich niti nie in dieser Verbindung bei Faustus.

112) Officiosis desideriis et bonorum operum studiis qm sequi. Vgl. zu officiosis: o. devotio 30, 3; o. servitus 163, 8; officiosum apparere 184, 10; zu bonorum operum studiis vgl.

dieselbe Verbindung 33, 3 u. studium operis 67, 1; studiorum fidelium labor 217, 1.

113) Si placet: dieselbe Formel 13, 7.

114) Adminiculum passionum: vgl. adminiculum gratiae 24, 21.

115) Quomodo autem post eum per passiones nostras possumus ascendere, si requiras, hoc utique modo. Die Formel si requiras, speziell ihre Stellung ist hier zu beachten. Vgl. et quid eos inter haec facere oporteat, si requiras etc. 7, 29; unde veniat nexus iste, qui posteros trahit, si requiras etc. 13, 2; qua causa reus sit, si requiras 41, 27; qua vero causa tanto bono exutus sit, si requiras 42, 9; quomodo autem possumus cum Christo vel mori vel resurgere, si requiras 145, 7; vgl. auch sed forsitan requiras 13, 12; quod si requiras 87, 22; inter haec si requiras 88, 15; si requiras 128, 9; 140, 3; 152, 15; quod autem requiris 188, 12.

116) Hoc utique modo: s. o. S. 152. 5.

117) Eminentia dominantis animi super qm stare consuescere: vgl. eminentia dominantis super qd ferri 108, 18; eminentiam dominantis qd adsignat 127, 17; eminente divinitate humanitas qd non obtinet 139, 6; vgl. auch dominantis iure quem affectu dignum reddere 71, 20.

D. 118) Sublimabunt nos passiones nostrae. Vgl. zu sublimare: s. in caelestia 135, 2; s. in gloria caelestis regni 157, 13; s. super candelabrum domus suae 219, 3.

119) Calcare (mit Füssen treten, unterdrücken) vitia: vgl. c. blasphemias cs 6, 20; c. blandimenta vitiorum 25, 2; vgl. auch legem naturae calcare 85, 18.

120) Auctor bonitatis: vgl. dieselbe Verbindung 65, 10; vgl. auch a. nequitiae 14, 18; a. gratiae 45, 16; 83, 17; 152, 21; a. similitudinis 77, 11; a. naturae 83, 17; a. salutis 104, 7; a. resurrectionis 145, 24.

121) Non utique ascendunt: s. o. S. 152. 5.

122) Praecurrere sententiam aeterni iudicis: vgl. p. auctoris dispensationem 96, 8; p. diem ultimum 195, 6.

Soweit die Einzelanführungen! Dass ihr Wert ein sehr verschiedener ist, bedarf nur der Erwähnung. Doch was dem Einzelnen an selbständigem Wert abgeht, wird dadurch ersetzt,

dass es Bestandteil eines grösseren Ganzen ist. Hier stützt das eine das andere. Das weniger Charakteristische erhöht sich in seinem Werte durch dasjenige, was charakteristische Berührungen mit dem Sprachgebrauch des Faustus aufweist, so dass das Einzelne, in seiner Gesamtheit angeschaut, den Anspruch erheben kann das faustinische Kolorit der einzelnen Predigtteile zu charakterisieren bezw. zu erweisen. Doch bleibe hier nicht unerwähnt, dass letzteres, wie ja auch die Einzelanführungen zeigen, nicht überall gleich stark sich bemerkbar macht. Am schwächsten ist es in den letzten Teilen der Predigt vertreten. Ob letzteres seinen Grund darin hat, dass der Kompilator bezw. Rekonstruktor an diesen Stellen seine Vorlage einer Überarbeitung unterzogen hat, ist nicht zu entscheiden, ebenso wie es unentschieden bleiben muss, wie weit ein Eingriff desselben in den übrigen Teilen der Predigt stattgefunden hat. Nur an 2 Stellen kann solches mit einiger Sicherheit behauptet werden, und zwar 1) im Abschnitt Cum haec ita sint etc. (p. 648 A) und 2) im Abschnitt Totis itaque fidei viribus nitamur etc. (p. 648 C). Denn sind diese Abschnitte, wie wir sahen, solche, welche ihrem Inhalte nach mit dem Vorhergehenden sich ungezwungen nicht verknüpfen lassen und doch anderseits ihrer Form nach an dasselbe anknüpfen wollen, so liegt die Vermutung nahe, dass diese Anknüpfung vom Kompilator bezw. Rekonstruktor vollzogen worden ist. Bewährt wird diese Vermutung durch den Umstand, dass sowohl das cum haec ita sint als das totis itaque fidei viribus nitamur zum Sprachgebrauch des Faustus nicht stimmt. Denn Faustus hat zwar häufig (s. o. S. 154. 9) das relativische quae cum ita sint, nie aber ein cum haec ita sint, und ebenso findet sich bei ihm (s. o. S. 175. 85) zwar ein totis viribus laborare und ein totis viribus desudare, nie aber ein niti, weder in dieser Verbindung noch auch überhaupt in der Form der Aufforderung. Nur ein einziges Mal kommt das Verbum bei ihm vor.[1])

[1]) Vgl. Itaque ipse sibi obducit ignorantiae nebulas, qui non tam scripturis sanctis sequaci sensu se accomodat, quam scripturas sanctas ad intellectum suum violenter adtrahere et praesumptive nititur adplicare 72, 1 ff.

Soviel über die Sprache der Predigt. Gehen wir zum Sachlichen über. Auch hier ist die Beschaffenheit der einzelnen Teile einem faustinischen Ursprung derselben nicht ungünstig.

Für den 1. Abschnitt lässt sich ein Doppeltes anführen:

a) Der Redner sagt im Anfang der Predigt: Non minor est (scil. das Himmelfahrtsfest) illa celebritate, qua ad nos de sinu patris geminae substantiae redemptor noster per partum matris advenit. Die Erwähnung der Doppelnatur des Erlösers ist auffällig. Sie ist durch den Zusammenhang keineswegs nahegelegt. In der 7fachen Antithese, in welcher der Verfasser im folgenden das non minor est (s. o.) ausführt, fehlt jede ausdrückliche Bezugnahme auf das geminae substantiae. Zu beachten ist weiter, dass letzteres zu dem schon durch noster bestimmten redemptor hinzutritt. Hierdurch entsteht eine gewisse Überladenheit des Ausdrucks. Das Interesse des Redners für die Doppelnatur des Erlösers ist unverkennbar. Er muss in der Zeit der monophysitischen Streitigkeiten gelebt haben. Das stimmt zu Faustus.

b) C Mitte fragt der Redner in Bezug auf den Eintritt des Auferstandenen bei verschlossenen Thüren: Sed quid mirum? iam pridem virtute consimili clauso materni pudoris signaculo ianuam mundi huius intraverat. Hier liegt eine Anschauung über das Gebären der Maria vor, welche, soviel ich sehe, erst durch Ambrosius und Hieronymus aufgekommen ist und ihren Grund in den Angriffen des Helvidius, Bonosus und Jovinian, jener bekannten Gegner der perpetua virginitas Mariae, gehabt zu haben scheint. Während nämlich Ambrosius vor dem Auftreten des Jovinian (388)[1] in seiner zwischen 385 und 387 anzusetzenden Expositio in evangelium sec. Lucam[2] noch geschrieben hatte: Hic ergo (scil. Christus) solus aperuit sibi vulvam. Nec mirum: qui enim dixerat ad prophetam: Priusquam te formarem in utero, novi te: et in vulva matris sanctificavi te (Jerem. 1, 5), — scheint er auf die Behauptung

[1]) Hinter dieses Jahr darf wohl schwer zurückgegangen werden, da Hieronymus seine Streitschrift gegen Jovinian wahrscheinlich erst 392 in Bethlehem verfasst hat. Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 436.

[2]) P.L. 15 lib. II col. 1573 n. 57.

Jovinian's, dass durch Jesu Geburt der Mutterschoss der Maria erschlossen worden sei, auf Ez. 44, 1 aufmerksam gemacht und auf Grund dieser Stelle, in der es von der porta orientalis des Tempels heisst, dass sie geschlossen bleiben solle, weil der Herr durch sie hindurchgegangen, zu einer Korrektur seiner bisherigen Anschauungen über den virginalis partus der Maria im Sinne einer Virginitas etiam in partu geführt worden zu sein. Jedenfalls wird letzteres in seiner nach dem Auftreten Jovinian's verfassten Schrift De institutione virginum [1]) und in seinem in Angelegenheiten der Jovinianisten an den römischen Bischof Siricius gesandten Brief vom Jahre 389/90 [2]) ausdrücklich geltend gemacht, sodass schon bei ihm sich ein Gebären der Maria utero clauso, wenn auch nicht gerade mit diesen Worten, so doch der Sache nach, gelehrt findet. [3]) Da nun unsere Stelle dieselbe Anschauung betreffs des Gebärens der Maria bietet, wie Ambrosius sie hat, zudem auch im Ausdruck sich mit dem berührt, was wir De institutione virginum cap. VIII lesen, [4]) so muss der Redner die eben genannte Schrift des Ambrosius gekannt haben. Dieses fordert aber, dass der in Frage kommende Teil unserer Predigt n a c h 390 verfasst ist. Da aber in ihm ausser der bereits erwähnten Stelle noch einmal von dem jungfräulichen Gebären der Maria

[1]) P.L. 16 col. 305 seqq. Nach Bardenhewer (a. a. O. S. 407) 391 oder 392 verfasst.

[2]) Vgl. die Notiz der Mauriner zu Cap. 41 und 42 in ihrer Ambrosius-Ausgabe (P.L. 16 col. 1121 seqq.).

[3]) Im Briefe an Siricius (P.L. 16 col. 1125 n. 5 Ende) heisst es: Non enim concepturam tantummodo virginem, sed et parituram virginem dixit. In n. 6 wird Ez. 44 verwandt. Ambrosius fragt: Nonne haec porta Maria est per quam in hunc mundum redemptor intravit? Maria virgo concepit et genuit. In n. 7 begegnet Ambrosius dem Einwand, dass dieser Vorgang ein incredibilis und contra usum originis naturalis sei mit einem Hinweis auf die zahlreichen Naturwunder im A. und N. T. De institutione virginum cap. VIII n. 52 heisst es: Quae est haec porta nisi Maria; ideo clausa, quia virgo? Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu, et genitalia virginitatis claustra non solvit. Mansit intemeratum septum pudoris, et inviolata integritatis duravere signacula; cum exiret ex virgine, cujus altitudinem mundus sustinere non posset.

[4]) Vgl. das Citat aus cap. VIII in Anm. 3.

die Rede ist [1]), ohne dass, weder hier noch dort, die betreffenden Sätze eine polemische Spitze zeigen, so muss seit dem Auftreten der oben genannten Gegner der perpetua virginitas Mariae schon eine geraume Zeit vergangen sein. Wir werden auch hier wieder in das 5. Jahrhundert, das Jahrhundert des Faustus, geführt.

In eine gleiche Zeit werden wir auch weiter durch den 2. Abschnitt gewiesen. Denn abgesehen davon, dass, wie bereits oben bemerkt wurde, Abschnitt 1 u. 2 ursprünglich zusammengehört zu haben scheinen, somit auch die hier sich findende Polemik gegen die Arianer eine nähere zeitliche Fixierung durch die monophysitischen Streitigkeiten (s. o.) erfahren würde, so kann doch auch auf Grund einer anderen Erwägung Abschnitt 2 nicht gut vor dem 5. Jahrhundert entstanden sein.

Die Art nämlich, wie der Redner Ps. 33, 7 ff.: Elevamini portae aeternales et introibit Rex gloriae auslegt und dieser Schriftstelle ein Argument für die Homousie des Sohnes gegen die Arianer entnimmt, berührt sich so eng mit dem, was in Ambrosius' Schrift De fide ad Gratianum [2]) lib. IV cap. I n. 9—14 zu lesen ist, dass diese Berührungen nicht wohl anders als aus einer literarischen Abhängigkeit erklärt werden können.

Als Hinweis auf den faustinischen Ursprung des 3. Abschnitts können folgende Stellen hezeichnet werden:

a) Ut (anima) non solum ex Domini largitate gratuitam, sed etiam ex famuli servitute devotam remunerationem speraret (S. 647 E Mitte) und

b) Te iubente et adiuvante in illo saeculo communem hostem communi intentione devicimus (F Ende) — beides Stellen, für die sich eine ganze Reihe sachlicher Parallelen aus Faustus erbringen liesse. Vergleichen liesse sich

c) Dignante providentia tua caro haec per me quidem animata atque vegetata est, sed sola ipsa pro originali et com-

[1]) Vgl. inter ipsa adorandae nativitatis beata primordia ita inviolabiliter sinum virginis pertransivit, sicut reverenter implevit (B. Mitte).

[2]) P.L. 16 col. 527 seqq. Nach Bardenhewer (a. a. O. S. 407) sind die beiden ersten BB. der Schrift um 378, die 3 folgenden um 379/80 abgefasst worden.

muni delicto vim mortis experta est: utriusque transgressio unius est facta damnatio (G Mitte): und: Requirendum est autem inter ista, quid illud sit, quod cum uterque homo, id est anima et corpus, adhuc in paradisi regione diabolo persuadente deliquerit, sola caro per conditionem mortis multam transgressionis exceperit et circa unius poenam remanserit culpa communis etc. (ep. 5 des Faustus, S. 189, 20 ff.); sowie schliesslich

d) der ganze Abschnitt videamus, charissimi (in F) — Schluss desselben mit seinen Ausführungen über die enge Zusammengehörigkeit von Leib und Seele und das, was Faustus über dasselbe Thema in ep. V S. 190, 8 ff. sagt.

Was endlich den 4 Abschnitt betrifft — im 5. entdecke ich keine Parallelen zu Faustus' Schriften —, so wären hier folgende Stellen zu vergleichen:

a) Quando latissimam iniquitatum suarum confusibilemque vitae totius historiam ante oculos suos videbit exponi, ut illam inaudita clamantium vox malorum conscientia obmutescente et deficiente condamnet (C Anfang) und: Habet siquidem et interior noster oculos suos, ... quibus diem ultimum pervidet, quibus vel confusibilem vel deo tribuente laudabilem vitae huius historiam ante animae suae faciem provida in futurum cogitatione disponit etc. (ep. 10 des Faustus S. 215, 24 ff.), sowie die ganz ähnlich lautende Stelle aus ep. 6 (!): Quae facile superabitur, si confusibilis illa praeteritae conversationis historia ante oculos adducatur et rea conscientia trepidis sensibus praesentetur (S. 197, 20 ff.).

b) Si apparere absoluti illic volumus, hic lachrymis et ieiuniis culpas et crimina in nobis nostra damnemus. Et proprio circa nos iudicio distringentes sententiam aeterni iudicis praecurramus (die Schlusszeilen), und: Et ideo iustis, piis, castis operibus diem ultimum praecurramus et hic timenda ea, quae illuc timere non proderit, declinemus (ep. 5 des Faustus S. 195, 5 ff.)

Überblicken wir die bisherigen Erörterungen, so liesse sich das Schlussurteil über Ps.-Eusebius 26 wie folgt formulieren:

1) Ps.-Eusebius 26 ist ein Cento aus einer Reihe von zum Teil sich disparat zu einander verhaltenden Predigtstücken;

2) die ersten 3 Teile weisen ein stark faustinisches Gepräge auf, betreffs der beiden letzteren kann dieses nur mit einer geringeren Bestimmtheit behauptet werden;

3) die Predigt als Ganzes stammt nicht von Faustus von Reji her, sondern von einem uns unbekannten Autor.

Nr. 13 des Corpus Ps.-Eusebianum. [1]

Diese Predigt findet sich mit dem Namen Faustinus [2]

1) in einer Handschrift „s. Illidis Claromontensis“: homilia s. Faustini de passione domini; [3]

2) in einer vatikanischen Handschrift, dem Cod. Vat. 4951 p. 100 (?); [4]

3) sei hier notiert, dass nach der Admonitio zur 55. Homilie des Maximus von Turin [5] der Herausgeber unsere Predigt in nur 7 Handschriften gefunden hat. Bei 3 finde sich der Name Maximus, bei 2 fehle der Name des Autors, in je einer sei als solcher Augustin und Faustinus genannt.

Die handschriftliche Überlieferung ist, wie ersichtlich, eine geteilte. Maximus, Augustin und Faustinus erheben Anspruch auf die Predigt. Welcher Überlieferung schenken wir nun Glauben? Engelbrecht [6] hat gemeint: „Da diese Predigt sich nur in drei von den so zahlreichen, von den Herausgebern benutzten Handschriften des Maximus unter dessen Namen findet, in zweien der Autor nicht genannt ist, und endlich in je einer Augustin und Faustinus als Autoren erscheinen, so wird schon dadurch die Autorschaft des Maximus zweifelhaft.“ Gewiss, ein durchaus berechtigtes Urteil! Wird aber dadurch auch schon die Autorschaft des Faustus von Reji für diese Predigt gewährleistet, wie dies E. weiter auf

[1]) De pascha: Beneficia Dei nostri cum magna atque mirifica p. 633.

[2]) Vgl. zum Folgenden Engelbrecht, Studien S. 89 u. 76.

[3]) Vgl. Martène et Durand im Thesaurus novus anecdotum V 57 Paris 1717.

[4]) Vgl. Angelo Mai, Spicilegium Romanum V 97.

[5]) P.L. 57 col. 355.

[6]) Vgl. Studien etc. S. 76.

Grund dessen annimmt, dass ausser der von dem Herausgeber des Maximus erwähnten Handschrift sich noch eine oder zwei Handschriften finden, in denen uns für unsere Predigt der Name Faustus bezw. Faustinus entgegentritt? Doch wohl schwerlich! E. hat auch hier wiederum sich durch seine schon oben gerügte Voraussetzung, dass das Corpus Ps.-Eusebianum ein Corpus faustinischer Predigten ist, zu einem so bestimmten Urteil über unsere Predigt verleiten lassen.

Ich sehe zunächst davon ab, dass die Handschriften sämtlich den Namen Faustinus und nicht Faustus bieten, das Recht die beiden Namen zu identifizieren, uns aber, wie wir gesehen haben, nicht zusteht; ich sehe weiter davon ab, dass, wo das „Faustini“ ohne jegliche nähere Bestimmung auftritt, wir nicht berechtigt sind, in diesem Faustinus ein handschriftliches Zeugnis für Faustus von Reji zu sehen, sondern dass, entsprechend früheren Ausführungen, sich nur vermuten lässt, dass unter diesem Faustinus der Rejenser gemeint ist, — dürfen wir aber ohne weiteres den einen von den drei in den Handschriften genannten Autoren herausheben und ihm zuschreiben, was auch anderen zugeschrieben wird? Nur eine nähere Prüfung der Predigt selbst kann uns hierzu ein Recht geben, zumal wo der Herausgeber des Maximus Taurinensis Bruni kein Bedenken getragen hat, die in Rede stehende Predigt unter die echten Predigten des Maximus einzureihen, obwohl er doch wusste, dass nicht dieser allein als Autor in den Handschriften genannt wird, sondern auch Augustin und Faustinus.

Unter den Stellen, die eine Handhabe für ein Urteil in der Autorfrage bieten, kommt zunächst in Betracht das Sed altius introspicere debemus — et virginis primogenitus immolatur (p. 683 E Anfang.) Die Stelle lautet vollständig: S. a. i. d. quidnam sit, quod Isaac a patre altaribus admovetur, ac subito aries pro eo non mutata, sed duplicata oblatione supponitur? Gemina hic adoranda substantia redemptoris ostenditur. Dei enim unigenitus offertur, et Virginis primogenitus immolatur. Dieser Passus mit seiner Betonung der zwei Naturen in Christo muss als Abschweifung von den wie ein roter Faden die Predigt durchziehenden Grundgedanken be-

zeichnet werden. Das, worauf es dem Redner ankommt, ist zu zeigen, wie die beneficia Dei nostri (Anfang der Predigt!), cum magna atque mirifica sint, tamen nec nova probantur esse, nec subita, sed ab initio saeculi et praedicta sunt oraculis et praefigurata mysteriis. Aber nicht um alttestamentliche Typen im allgemeinen und deren Namhaftmachung ist es dem Redner zu thun, sondern nur um solche des Leidens, Sterbens und Auferstehens des Herrn. Daher der Hinweis auf die Erschaffung des Weibes aus der costa primi hominis (= sacrum latus et salutare vulnus Christi), den Tod Abel's, die Opferung Isaak's, die Wiederbelebung eines Toten durch den Leichnam Elisa's, sowie schliesslich die Erfahrnisse des Jonas. Letztere sind ihm solche, durch welche das Leiden und Auferstehen des Herrn celeberrime präfiguriert wird. Ihnen widmet er eine Erörterung, die mehr als die Hälfte der ganzen Predigt umfasst. Ist nun hieraus, d. h. aus dieser Auswahl der alttestamentlichen Typen ersichtlich, dass der Redner mit dem oben erwähnten Passus über die 2 Naturen in Christo von seinem eigentlichen Thema abschweift, und begreift sich diese Abschweifung nur aus einer konkreten Veranlassung, so kann letztere nicht gut in etwas anderem gesehen werden als in dem durch die grossen christologischen Kämpfe des 5. u. 6. Jahrhunderts neubelebten Interesse des Abendlandes für die ihm seit Tertullian's Zeiten wohlvertraute Zweinaturenlehre. Ist dies aber der Fall, dann kann von Augustin als Verfasser unserer Predigt nicht mehr die Rede sein. Zudem, wer Predigten Augustin's gelesen hat, der wird in Ps.-Eusebius 13 kaum etwas von Augustin's scharf ausgeprägter Predigtweise entdecken: seinem knappen, gedrungenen, dramatisch lebendigen Stil und seiner durch schnell fortschreitende Gedankenfolge ausgezeichneten Darstellungsweise.

Es reduziert sich somit die Zahl der in Betracht kommenden Autoren auf 2, auf Maximus und Faustinus. Doch auch hier kann die Wahl nicht schwer fallen. Denn wenn wir aus der grossen Zahl der auf uns gekommenen Predigten des Maximus speziell seine Passahpredigten herausheben, so tritt uns in ihnen manches Eigentümliche in Phraseologie und Wortschatz und dergl. m. entgegen, was dem Sprachgebrauch

des Faustus teils widerspricht, teils bei ihm sich nicht nachweisen lässt.[1]) Wäre nun Maximus von Turin Verfasser unserer Predigt, so müssten wir erwarten, auch in ihr dergleichen Differenzen zu begegnen. Dies ist aber nicht der Fall. Die Sprache der Predigt ist nicht unfaustinisch, ja auch ein gewisses faustinisches Kolorit liesse sich von ihr behaupten.

Ich führe als Beleg für den ersten Abschnitt der Predigt (C) folgendes an:[2])

1) Beneficia Dei nostri . . . (non) nova probantur esse. Vgl. zu beneficium: b. dei 20, 20; b. generalis misericordiae 49, 24; b. conferre 68, 17; 69, 7; b. revocantur 69, 7; a b. excludi 71, 3; c. dei beneficio 76, 4; b. creantis extollere 83, 27; b. redemptionis 88, 28; b. perfrui 93, 14; b. commutare 118, 17; b. confirmare 119, 13; b. renascendi 145, 22; b. regenerationis 150, 20; [b. divinis obligari 196, 12 ep. 6]; b. multiplicare 210, 26; 215, 13 (ep. 9); b. sibi succedunt 218, 19. Zu dem gleichfalls bei Faustus häufigen probari vgl.: 51, 19; 52, 29; 55, 16; 65, 29; 77, 10; 79, 17; 85, 19; 86, 12; 89, 19; 103, 16; 112, 25; 115, 23; 116, 21; 119, 22; 128, 14; 129, 9; 142, 19; 145, 29; 152, 19; 156, 23; 169, 25; 170, 1; 185, 9; 191, 13; 206, 18. — 2) Ab initio saeculi: vgl. zu saeculi das bereits oben S. 152, 13 Notierte. — 3) Praedicta oraculis — praefigurata mysteriis. Vgl. zu oraculis: 33, 23; 62, 29; 104, 14; 119, 17; 121, 6; 135, 22; 148, 4; 201, 17; zu praefigurata: 108, 19; zu mysteriis: 46, 31; 47, 12; 73, 30; 102, 23; 103, 2; 109, 25; 114, 2; 141, 1; 142, 17; 144, 19; (199, 9 ep. 6 u. 214, 4 ep. 9). — 4) Mundi coalescentis exordia. Dieselbe Verbindung findet sich bei Faustus 76, 22. — 5) Veteris testamenti responsa quid cecinerunt. Vgl. canunt qd eloquia sacra 116, 6; c. quid signorum miracula 156, 13. — 6) Et ideo — eine bei Faustus überaus

[1]) Ich führe einige Beispiele an: detineri inferioris legibus bezw. in sepulcro; memorari (= eingedenk sein); fides humilis et ignara; serus = sero; diffidere = non credere; immorari rei in hom. 56 (P.L. 57). Ferner David sanctus: 2mal in hom. 57 und 2mal in hom. 59; 2mal occiduus in hom. 59 und ebenda psalmographus. 2mal salvator noster in sermo 16 und ebenda servulus. Schliesslich: terrena et coenosa; conculcare famulos dei; abducere quem de arce religionis resp. de perfectione religionis; oviculus; Christianitas; delinquentia u. convellere statuta divinitatis in sermo 17.

[2]) Betreffs des Prinzips der Auswahl verweise ich auf bereits früher Bemerktes (s. o. S. 164) zurück. Nicht unerwähnt bleibe auch, dass die Predigt nicht überall die gleiche Ergiebigkeit aufweist wie in Abschnitt C.

häufige Verbindung (an 40 mal). Keinmal findet sich, soviel ich sehe, idcirco. — 7) Aperte suis ipsorum libris et voluminibus asserere. Vgl. zu aperte asserere 92, 29; 112, 25; vgl. auch aperte anteponere 18, 5; a. ostendere 25, 30; 40, 1; a. praedicare 32, 20; a. premi 41, 18; a. cognoscere 44, 21; a. intellegere 101, 3; a. exponere 111, 24; a. qd est 142, 10; a. conprobare 164, 12; vgl. auch apertius eloqui 68, 13 und apertissime ostendere (31, 11), testari (147, 23), videre (149, 21). Ebenso wie aperte etc. ist asserere bezw. assertio und assertor ein bei Faustus häufiges Wort. Es findet sich an 90 mal. Zu voluminibus vgl. 46, 2; 104, 16; 106, 6; 108, 15; 127, 14; 140, 22; 141, 18; 147, 7. — 8) Validis absque dubio nititur privilegiis. Vgl. zu val.: validissimum obstaculum 92, 19 (v. arma 197, 24 ep. 6!); zu absque dubio vgl. 33, 28; 42, 8; 78, 24; 81, 15; 87, 3; 118, 24; 144, 18; 170, 12; 177, 1; 180, 12; 189, 18; 201, 1; zu privilegium vgl. 8, 27; 14, 23; 27, 23; 76, 21; 103, 11; 117, 16; 128, 12; 132, 7; 137, 15; 139, 10; 180, 17. — 9) Causam asserere: s. o. unter 7). — 10) Speciosa victoria: vgl. s. mundi machina 93, 11. — 11) Quem velut propriis laqueis irretire: vgl. Arrii l. involvi 204, 19. — 12) Ut . . . probentur utilitatibus militare. Vgl. zu probentur das oben unter 1) Notierte; zu militare s. o. S. 170. 41.

Dieses faustinische Kolorit der Predigt sowie der Umstand, dass der Verfasser, wie wir gesehen haben, zur Zeit der monophysitischen Streitigkeiten gelebt haben muss, wäre der Annahme, dass unter dem handschriftlichen Faustinus Faustus von Reji gemeint ist, nicht ungünstig. Doch ist mit dieser Möglichkeit eines faustinischen Ursprungs der Predigt noch nicht die Thatsächlichkeit desselben erwiesen. Von einer solchen könnte erst auf Grund positiver Argumente geredet werden. Diese fehlen aber. Zudem wird die Unsicherheit des Urteils über den Verfasser durch ein Doppeltes erhöht.

Erstens erheben sich schwerwiegende Bedenken gegen eine Integrität der Predigt, und zweitens begegnen wir in derselben Anschauungen, die einen so stark pelagianisierenden Charakter tragen, dass wir dieselben Faustus von Reji nicht zumuten dürfen.

Ad 1. Wir fassen den Passus quae cum ita sint etc. ins Auge (S. 634 A Mitte). Dieser muss als ein zum Vorhergehenden sich fremd verhaltendes Stück bezeichnet werden. Weder inhaltlich noch formell bietet sich die Möglichkeit einer Anknüpfung. Hier ist entweder etwas ausgefallen, was die zu

den Schlusssätzen überleitenden Gedanken enthielt, oder aber der ganze Abschnitt Quae cum ita sint bis zum Schluss der Predigt ist kein ursprünglicher Bestandteil derselben. Denn es ist undenkbar, dass eben derselbe Autor, der mit einem Videmus itaque in prophetae afflictionibus apertissime praefiguratam et mortem Christi pariter et resurrectionem: Quapropter quod impletum cernis in servo, credere non cuncteris in Domino seine wohl disponierten Ausführungen (s. o.) geschlossen hatte, fortgefahren sein sollte: Quae cum ita sint, perspice, o homo, quantum valeas, et perpende quid debeas, um dann im folgenden in langer Ausführung den Hörer an seine herrliche Naturausstattung zu erinnern und an die mit dieser gegebene Macht und Fähigkeit, sich den Eintritt in die heiligen Gefilde der Engel zu erringen.

Gegen die Integrität der Predigt spricht auch das unmotivierte Dicit itaque Ionas in oratione sua — una morte salvetur (G Mitte). In der 1. Hälfte von F hatte der Redner kurz die Geschichte des Jonas bis zu dem Zeitpunkt referiert, wo dieser vom Fisch wieder ans Land gespieen wird. Daran hatte er dann — genau dem Referate folgend — eine Parallele zwischen Jonas und Christus gezogen. Sollte er nun, nachdem er bisher, wie eben angedeutet, vorgegangen, das tolle igitur Domine animam meam, quia melior est mihi mors quam vita herangezogen und beleuchtet haben, um dann, dieses wieder fallen lassend, mit dem fortzufahren, was sich an das zuletzt Betrachtete (Worte der Schiffer: Domine, ne des super nos sanguinem innocentem) anschliessen musste? Das ist doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, namentlich wo das Jonam cetus excepit einer Partikel entbehrt, die auf eine dem Redner bewusste Abschweifung hinwiese. Der Abschnitt Dicit itaque Jonas — una morte salvetur ist auszuscheiden und die ursprüngliche Fortsetzung des Fides gentium praedicatur in: Ionam cetus excepit zu sehen.

Woher diese beiden fremden Bestandteile? Auch hier scheint mir nur die Erklärung möglich, dass unsere Predigt dem, der sie in die uns vorliegende Form brachte, nur fragmentarisch vorgelegen hat. Sie reichte augenscheinlich nur bis credere non cuncteris in Domino (S. 634 A Mitte).

Der Überarbeiter erkannte, dass mit diesen Worten die Predigt nicht geschlossen haben konnte. Er fügte daher aus einer andern ihm bekannten Predigt, die ebenso wie unsere eine Parallele zwischen Jonas und Christus enthielt, jedoch mit dem Unterschied, dass die Heilsbedeutung des Todes Christi hier mehr gewertet war, zunächst das quae cum ita sint etc. hinzu. Da er aber auch weiter bemerkte, dass seine Vorlage Momente in der Parallele zwischen Jonas und Christus enthielt, die in unserer Predigt fehlten, so fügte er — bei dem Ungeschick, das er durch die Anfügung des quae cum ita sint etc. bewiesen, kann dieses nicht verwunderlich sein — auch diese an einer ihm passend erscheinenden Stelle ein, ohne sich dessen bewusst zu werden, dass hierdurch die bisherige Geschlossenheit der Ausführungen eine starke Einbusse erlitt.

Ad 2. Hier ist der schon mehrfach erwähnte Abschnitt Quae cum ita sint etc. zu beachten. Er lautet: Quae cum ita sint, perspice, o homo, quantum valeas, et perpende quid debeas. Perspice quantum valeas, ut tandem vilis esse tibi desinas: ut vel per hoc erubescendo subiacere vitiis dedigneris, dum generositatem tuam de creatoris ac reparatoris dignitate metiris. Habet causas, quibus se ipse homo confundat, cur indignis dominis victo corde subdatur, cui gloria aeterna promittitur. Ac sic gemino privilegio, qui dudum divinae imaginis participatione videbaris honoratus, efficeris etiam commercii nobilitate preciosus. Vide quam fortis esse possis contra hostem tuum, interroga statum tuum, quo tibi dominus ad bellandum in membris tuis mundi principem, ac spiritales nequitias superandas, liberam contulit facultatem. Ac sic impossibile non putes, ut transferri obtineas in Angelicas beatitudines, cum in hoc saeculo Angelicas deviceris potestates. Nisi ergo te degenerem ac despectum faciat vita, quem vel factura probatur illustrem protulisse vel gratia, (hier scheint der Text nicht intakt geblieben zu sein) sed cor suum fideles Christi ad superna fiducialiter extollant. Nam qui se coelesti pretio vident redemptos, ad coelestia non dubitent praeparatos. Diese Sätze bedürfen keines besonderen Kommentars. Es ist hier, mutatis mutandis, zu wiederholen, was bereits oben bei der Besprechung der 61. Predigt des Pseudo-Eusebius angesichts

ähnlicher Ausführungen gesagt war. Auf Grund der bisherigen Erörterungen glaube ich das Schlussurteil über unsere Predigt dahin formulieren zu müssen, dass wir es in ihr mit einer ungeschickten Bearbeitung eines möglicherweise faustinischen Predigtfragments zu thun haben. Hierbei wird unentschieden bleiben müssen, ob der Überarbeiter sich mit der Einschaltung bezw. Anfügung der oben erwähnten Stücke begnügt hat, oder ob er auch sonst wie in den Text der Predigt eingegriffen hat.

Sermo 23 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe. [1])

Diese Predigt findet sich [2]) unter Faustus Namen in folgenden Handschriften:

a) im Cod. Parisinus lat. 2780 (Colbert. 5230, Regius 4332, 2. 2) s. XIII;

b) im Cod. Parisinus lat. 2167 (Colbert. 2394, Regius 4029, 3) s. XIII;

c) im Cod. Troecensis n. 1268 s. XII;

d) im Cod. Excorialensis Q. II 22 s. XII;

e) im Cod. Reginensis 245 s. XII/XIII;

f) im Cod. Parisinus lat. 13 333 s. XII.

Unter Caesarius' v. Arelate Namen ist unsere Predigt überliefert: [3])

a) im Codex Nomedianus in Brüssel saec. VII ex./VIII in. als Nr. 3 von 10 homiliae Caesarii episcopi ad monachos; [4])

b) im Würzburger Codex Mp. th. O 1 s. VIII als Nr. 3 von 12 homiliae sancti Caesarii Arelatensis;

[1]) Faust.-Eng. p. 315 seqq.: Ad locum hunc, carissimi, non ad quietem = hom. 28 des Caesarius v. Arelate in Bd. VIII d. M.B.P. p. 847.

[2]) Vgl. zum Folgenden Engelbrecht in den Prolegomena seiner Faustusausgabe p. LVII seqq. und in seinen „Studien etc." S. 80 ff.

[3]) Vgl. zum Folgenden Arnold, Caesarius v. Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit 1894 S. 451 ff.

[4]) Vgl. über diesen auch für die Caesariusforschung wichtigen Kodex: Arnold, a. a. O. S. 451 f.; Delisle in den „Notices et extraits etc." XXX (1884) I^re partie; S. Loewenfeld in der Zeitschrift f. Kirchengeschichte VI S. 60—62 und Ad. Harnack in den „Texten und Untersuchungen" I, 159—162.

c) im Würzburger Cod. Mp. th. f. 24 s. IX, ebenso wie in dem unter b) genannten Cod. als dritte von 12 hom. s. Caesarii Arelat.;

d) im St. Gallener Cod. 193 s. VIII, gleichfalls als dritte von 12 hom. s. Caesarii Arelat.;

e) in den St. Gallener Codd. 558 und 579, gleichfalls als 3. von 12 hom. s. Caesarii Arelat.;

f) im Cod. Amplon. Duodez 21 s. XIII/XIV zu Erfurt: „Monitiones s. Caesarii de certamine monachorum: ad locum hunc, carissimi, non ad quietem. Zu vergleichen ist

g) die Notiz Dom Germain Morin's in der Revue Bénédictine (1892 S. 58), der zufolge sich unsere Predigt in Hunderten von Handschriften dem Caesarius zugeschrieben findet.

Wie vorstehendes Verzeichnis lehrt, lässt sich ebensowohl zu Faustus' als zu Caesarius' gunsten ein vielstimmiges handschriftliches Zeugnis geltend machen. Welche Überlieferung ist nun aber im Rechte?

Klar ist zunächst das eine, dass, wenn wir die Quantität und Qualität der Zeugen in Betracht ziehen, Caesarius ein grösseres Anrecht auf die Predigt hat. Denn 1) ist zu beachten, dass in den unter a—e genannten Faustushandschriften jedes Mal auf unsere Predigt der Sermo Instruit nos atque hortatur sermo divinus (= Ps.-Eusebius 37) folgt, sodann der Sermo Quod supplente et quodammodo (= Eng. 24). Diese gleiche Anordnung der Predigten stellt es ausser Zweifel, dass entweder der eine oder andere Codex Vorlage für die übrigen gewesen ist, oder dass sie alle zusammen aus e i n e r Quelle geflossen sind. Nur der unter f) genannte Cod. enthält eine andere Anordnung der 3 Predigten. Hier finden sich zuerst die Mönchspredigten des Ps.-Eusebius (35—44), unter den als 3. der Sermo Instruit nos atque hortatur sermo divinus fungiert, worauf dann der Sermo 23 und 24 der Engelbrecht'schen Ausgabe folgt. Das 6 fache für Faustus sprechende Zeugnis reduziert sich somit auf ein 2 faches. 2) ist zu beachten, dass sämtliche oben genannten Faustushandschriften einer sehr späten Zeit angehören, zudem auch in ihrem Werte mit den

Cäsariushandschriften nicht konkurrieren können.[1]) Neigt sich somit die Wagschale zu gunsten eines Cäsarianischen Ursprungs der Predigt, so kann doch ein solches Abwägen der Stimmen nur zu Vermutungen führen. Gehen wir daher auf die Predigt selbst näher ein!

Hier ist zunächst zu sagen, dass Eng. 23 sich zum grössten Teile aus grösseren oder kleineren Stücken von 4 verschiedenen Predigten der Ps.-Eusebianischen Sammlung zusammensetzt. Es sind die Predigten NNr. 38, 41, 42 u. 34.[2]) Vergleichen wir den Text der Entlehnungen mit den Originalstellen, so ergibt sich, dass dem Verfasser von Eng. 23 die eben genannten Ps.-Eusebianischen Predigten vorgelegen haben müssen, und die Übereinstimmung nicht am Ende auf ein gedächtnismässiges Reproduzieren zurückgeführt werden darf. Denn neben mancherlei, bald mehr bald weniger tiefgreifenden Umgestaltungen, Einschaltungen, Auslassungen und dergl., finden sich Partien, in denen die Entlehnungen bis auf die Partikeln und die Wortstellung mit dem Original genau übereinstimmen, ein Thatbestand, der die Untersuchung nicht nur in ausnehmender Weise erleichtert, sondern auch ein sicheres Urteil in der Autorfrage ermöglicht.

Zunächst ist ausgeschlossen, dass der Kompilator von Eng. 23 identisch ist mit dem Verfasser der eben genannten Ps.-Eusebianischen Homilien. Wollten wir letzteres annehmen, so bliebe gänzlich unerklärt, warum solche Änderungen vorgenommen sind, wie: non ad requiem (scil. convenimus) in: non ad quietem (314, 4); oder gladium retundamus in: gl. recondamus (314, 19); oder peculiarius pertinet in: peculiariter p. (315, 1); oder res necessitatis quid est in: res necessitatis quid exigit (315, 7); oder nihil vero in: nihil autem (ibid.); oder vitam agere in: vitam habere (315, 9); oder si humilem patientemque se praebuerit in: si quis humilitatem aut patientiam praebuerit (315, 17f.); oder facilius qd evenire solet in:

[1]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 451.

[2]) Vgl. zu (Eng. 23) p. 314, 4—315, 8: Ps.-Eusebius 38, p. 659 G; zu 315, 9—317, 6: Ps.-Euseb. 41, p. 662 D; zu 317, 6—20: Ps.-Euseb. 42, p. 663 F und zu 318, 5ff.: Ps.-Euseb. 34, p. 656 D.

facilius qd inveniri solet (315, 21); oder quanti ad eum (scil. solem) conspexerint in: q. a. e. perspexerint (316, 18); oder integer permanet in: integer perseverat (316, 19) etc. Solche Änderungen lassen sich m. E. in befriedigender Weise nur durch die Annahme erklären, dass der, welcher sie vornahm, die Ausdrucksweise seiner Vorlage als eine ihm, sozusagen, nicht kongeniale empfand und sie deshalb durch eine ihm geläufige ersetzte. Anders liegt die Sache natürlich an Stellen wie 314, 6. Hier lautete die Vorlage: ad agonem huc processimus, ad exercenda cum vitiis bella properavimus. Dass der Autor bei der Wahl des letzteren Ausdrucks von dem vorhergehenden ad agonem processimus, d. h. von dem ihm hierbei vorschwebenden Bilde (Arena!) abgesehen hat, kann ebenso wenig zweifelhaft sein, wie das andere, dass der Kompilator durch eben dies vorhergehende ad agonem processimus sich veranlasst sah, für das properavimus ein conscendimus einzusetzen, wobei er sich der Diskrepanz nicht bewusst wurde, die nun zwischen dem bella und conscendimus entstand.

Doch nicht die Frage nach der Identität der Verfasser von Eng. 23 und Ps.-Eusebius 38, 41, 42, 34 ist es, die uns hier interessiert, sondern die, ob der Kompilator in der Person des Faustus von Reji gesehen werden darf. Die Frage ist zu verneinen. Unsere Predigt weist in den ihr mit den Ps.-Eusebiuspredigten gemeinsamen Partien eine ganze Reihe charakteristischer Änderungen auf, die von Faustus nicht herstammen können. Folgendes sei erwähnt.

1) 316, 19 ist ein ipse tamen integer permanet geändert in: et ipse tamen integer perseverat. Befragen wir den Sprachgebrauch des Faustus, wie er uns in seinen beiden Hauptschriften und den Briefen entgegentritt, so kann kein Zweifel sein, dass diese Änderung von ihm nicht herstammen kann. Perseverare findet sich bei ihm nur 3 mal, dazu nie in einer derartigen ungewöhnlichen Verbindung mit einem prädikativen Adjektivum.[1]) Häufig dagegen ist bei ihm permanere mit einem prädikativen Adjektivum.[2]) Es hiesse denkbarst Un-

[1]) Vgl. perseverans — pertransiens 115, 4; perseverare in gratia 53, 11 und perseverans et acquisitus 89, 4.

[2]) Vgl. inlibatum p. 8, 26; aeternum p. 9, 12; captivum p. 50, 18;

wahrscheinliches annehmen, wenn wir Faustus eine ihm geläufige Ausdrucksweise durch eine ihm ungeläufige ersetzt haben liessen.

2) 317, 12 ist in dem Satze der Vorlage: sufficiebant illi per se nostra crimina zu letzterem et peccata hinzugefügt worden, so dass wir nun die Verbindung crimina et peccata haben. Auch hier ist es undenkbar, dass diese Hinzufügung des peccata von Faustus vorgenommen sein sollte. Er hätte damit etwas gethan, was ihm durchaus ungewohnt war. Denn so dürfen wir urteilen angesichts des Thatbestandes, dass nirgends bei Faustus weder 1) die Verbindung peccata et crimina oder crimina et peccata sich findet, noch auch 2) die Verbindung von peccatum mit einem ihm sonst geläufigen[1]) Synonymon für Sünde.

3) 317, 5 ist zwischen in und saeculo das hoc eingeschoben. Die Stelle, soweit sie für uns in Betracht kommt, lautet: Certi simus, ... nisi nostras cotidie resecemus et circumcidamus passiones, deteriores multum nos effici, quam fueramus, dum in hoc saeculo viveremus. Dass das in hoc saeculo hier unmissverständlich den Gegensatz zu einem weltabgewandten klösterlichen Leben bildet, ist ebenso klar, wie das andere, dass das hoc nicht nur nicht gemisst, sondern sogar als unpassend empfunden werden kann. Wenn es aber trotzdem eingeschaltet ist, so begreift sich dies wiederum nur bei der Annahme, dass der Kompilator hiebei sich durch eine ihm individuell eigentümliche, gewohnheitsmässige Ausdrucksweise bestimmen liess. Zu Faustus' individuellen Sprachgewohnheiten hat diese Ausdrucksweise aber jedenfalls nicht gehört. Es lässt sich bei ihm ein ganz bestimmter Sprachgebrauch nachweisen. Hoc saeculum — so 1 mal 91, 11, dafür an anderer

integrum p. 121, 14; inexhaustum atque in se plenum p. 131, 12; indeminutum atque indivisum p. 131, 18; vgl. auch 22, 4; 38, 4; 53, 20; 121, 14; 128, 13; 163, 21; 191, 6; (198, 23 ep. 6).

[1]) Vgl. delictum (10, 11; 13, 13; 63, 27; 64, 20; 71, 25; 88, 19; 191, 5; 198, 2), scelus (65, 8) flagitium (63, 25; 192, 15; 192, 20), facinus (54, 7; 64, 14), crimen (9, 28; 10, 15; 32, 1; 38, 12; 39, 23; 42, 7; 54, 6; 65, 20; 69, 5; 81, 3; 87, 2; 173, 3; 179, 19; 190, 12; 194, 5), vitium (25, 2; 13, 9; 31, 28; 59, 18; 81, 24; 95, 16; 185, 24; 191, 5; [213, 23 ep. 9]).

Stelle praesens saeculum 81, 26 — ist ihm dieser Zeitlauf im Gegensatz zu jenem himmlischen, ewigen (= illud saeculum 92, 5; 96, 6 oder alterum s. 188, 16). Diese Welt, im Gegensatz zu jener Welt des mönchischen Ideals, ist ihm schlechtweg saeculum. 4mal bezw. 2mal gebraucht er das Wort in diesem Sinne und zwar jedesmal ohne ein hic. [1])

4) 307, 2 hiess es in der Vorlage: Certum est, carissimi, nisi hic nostras cotidie resecemus et circumcidamus passiones etc. Hieraus ist in unserer Predigt geworden: Certi simus, carissimi, quod, nisi caveamus, nisi nostras cotidie etc. Was zunächst die Änderung von certum est in certi simus betrifft, so wäre diese bei der Annahme, dass Faustus der Kompilator unserer Predigt ist, wenn auch auffällig, so doch nicht unerklärlich. Das Streben nach einer homiletisch wirksameren Ausdrucksweise könnte ihn veranlasst haben, das objektive certum est [2]) in das bei ihm zwar nur 1mal sich findende [3]) subjektive certus sum zu ändern. Unerklärlich bleibt aber die Einschaltung des caveamus. Denn nirgends findet sich bei ihm ein absoluter Gebrauch von cavere. Nur 1mal kommt das Verbum überhaupt bei ihm vor und zwar in der Verbindung: cave nimiam lectionem 207, 8.

5) 315, 7 ist aus nihil enim habere interdum res necessitatis est geworden: nihil enim proprium habere, interdum res necessitatis exigit. Dass die Änderung eine glückliche ist, kann nicht behauptet werden. Denn nicht dieses kann die Meinung des Kompilators gewesen sein, dass die Notwendigkeit einen zuweilen zwinge nichts zu haben — nur von einem Aufgeben des Besitzes könnte dieses ausgesagt werden —, sondern der Kompilator wollte, wie das folgende nihil autem concupiscere res est virtutis beweist, sagen, dass unsere Besitzlosigkeit zuweilen ihren Grund in von uns unabhängigen Verhältnissen habe. Sollte nun aber Faustus eine ihm geläufige Ausdrucks-

[1]) Vgl. Nam in medio saeculi institutionem eremiticam proferre quanta magnanimitas, tanta est difficultas 210, 7; quod despecto tandem saeculo infelicitatem eius magnam respuit 211, 24 (ep. 9); prudentia saeculi — spiritalis sapientia 213, 21 (ep. 9); saeculi peregrinus — paradisi candidatus 216, 17.

[2]) Bei Faustus 3mal : 55, 7; 120, 4 und 178, 8 (ohne est!).

[3]) Vgl. Certum esse de fide cuius 195, 11.

weise — denn das wäre die Verbindung res necessitatis est — [1]) durch eine andere, ihm zwar auch nicht ungeläufige [2]) ersetzt haben, die aber den Gedanken, welcher zum Ausdruck gebracht werden sollte, nicht in einer präziseren, sondern gerade in einer unpräziseren Form wiedergab? Das ist nicht nur unwahrscheinlich, sondern undenkbar.

6) 315, 7 ist das nihil vero concupiscere res est virtutis der Vorlage geändert in: nihil autem concupiscere etc. Auch hier ist es höchst unwahrscheinlich, dass die Änderung von Faustus vorgenommen sein sollte. Vero findet sich bei Faustus im Vergleich zu autem unvergleichlich häufiger, weit über 60 mal.

7) 315, 21 ist das quod peius est eingeschaltet. Nach dieser Phrase suchen wir bei Faustus vergeblich.

Die übrigen Differenzen zwischen unserer Predigt und ihren Vorlagen sind zu farblos, als dass sie ein sicheres Urteil erlaubten. Doch das Angeführte genügt zur Erhärtung unserer Behauptung, dass weder 1) der Verfasser der Vorlagen und der Kompilator unserer Predigt ein und dieselbe Person gewesen sein können, noch auch 2) der Kompilator in der Person des Faustus von Reji gesucht werden darf. Der Kompilator ist Cäsarius von Arelate. Für ihn spricht nicht nur das ungemein günstige handschriftliche Zeugnis, sondern auch der Umstand, dass in eben den Änderungen und Einschaltungen, welche einen faustinischen Ursprung von Eng. 23 ausschliessen, uns Eigentümlichkeiten des cäsarianischen Stils entgegentreten. Einen detaillierten Nachweis verspare ich auf Teil 3 dieser Studien.

Zum Schluss ein Wort über diejenigen Partien unserer Predigt, bei denen — sie sind wenig umfangreich — eine Entlehnung aus fremden Quellen sich nicht nachweisen lässt. Hier fällt auf, dass sie bezüglich der Sprache aus dem Rahmen des

[1]) Vgl. Quid res accedentis munificentiae est 88, 30; qd res iuris — naturae est 139, 25; qd res officii est 163, 12.

[2]) Verbindungen wie res necessitatis, d. h. res mit einem Gen. qualitatis fehlen bei Faustus nicht. Vgl. rem immortalitatis alicubi quaerere 96, 9; res gratiae — naturae cui in ipsa similitudine dei traditur 77, 22. Die Wendung res necessitatis qd exigit enthält also, zumal da exigere bei ihm häufig ist, nichts Unfaustinisches.

Ganzen nicht heraustreten. Ist Cäsarius der Kompilator, so stammen die — wie vorläufig anzunehmen — nicht ausgeschriebenen Partien wohl nicht von Cäsarius selbst, vielmehr werden, wo Eng. 23 aus 4 verschiedenen Predigten kompiliert ist, auch sie einer fremden Quelle entlehnt sein.

Die mosaikartige Beschaffenheit von Eng. 23 ist übrigens geeignet — wenn auch nur in einigem —, ein Licht über das bisher noch immer bestehende literargeschichtliche Rätsel zu verbreiten, das uns in der Predigtsammlung des Ps.-Eusebius entgegentritt. Wir sahen oben, dass Eng. 23 aus Ps.-Eusebius 38, 41, 42 und 34 kompiliert ist. Die 3 ersten NNr. sind die hom. ad monachos IV, VII und VIII und Nr. 34 ist die Predigt über Maximus, den Vorgänger des Faustus in der Abtwürde von Lerinum und in der Bischofswürde von Reji. Diese Thatsache legt die Vermutung nahe, dass die 4 Predigten schon zu Cäsarius' Zeit Bestandteile einer grösseren Sammlung waren, die etwa unserem heutigen Corpus Ps.-Eusebianum oder doch einem Teil desselben entsprach.

Nr. 37 des Corpus Ps.-Eusebianum.[1]

Auch diese Predigt ist uns handschriftlich nicht unter einem Namen überliefert. Cäsarius, Faustus und, in gewissem Sinne, auch Eucherius erheben auf sie Anspruch.

Unter Faustus' Namen ist sie, soweit sich sehen lässt, in folgenden Handschriften überliefert:[2]

a) im Cod. Parisinus lat. 2780 (Colbert. 5230, Regius 4332, 2. 2) s. XIII;

b) im Cod. Parisinus lat. 2167 (Colbert. 2394, Regius 4029, 3) s. XIII;

c) im Cod. Troecensis n. 1268 s. XII;

[1]) (Hom. III ad monachos:) Instruit nos atque hortatur sermo divinus p. 657.

[2]) Vgl. zum Folgenden den handschriftlichen Nachweis zu dem oben auf S. 191 ff. behandelten Sermo Faust-Eng. 23 und Engelbrecht, Studien etc. S. 80 ff.

d) im Cod. Escorialensis Q. II 22 s. XII;
e) im Cod. Reginensis 245 s. XII—XIII;
f) im Cod. Vindobonensis 16 s. VIII—IX;
g) im Cod. Escorialensis R. III 25 s. IX in.;
h) im Cod. Reginensis 140 s. IX—X.

Unter Cäsarius' Namen scheint die Predigt allein im Cod. Sangallensis 193 überliefert zu sein. Sie findet sich hier auf S. 127 f., nachdem auf S. 1—126 vorhergegangen „homiliae sancti Caesarii Arelatensis numero XII." Der Name des Cäsarius scheint jedoch erst nachträglich eingeschaltet zu sein.[1]) Hierdurch wird der Wert dieses Zeugnisses nicht unwesentlich beeinträchtigt. Denn es muss unentschieden bleiben, ob wir es hier mit einer in einer handschriftlichen Überlieferung begründeten Überschrift zu thun haben oder mit einer solchen, die ihr Entstehen der blossen Vermutung irgend eines Kopisten oder sonst irgend jemandes verdankt. Gedruckt findet sich die Predigt unter Cäsarius' Namen[2]) in dem zwar kritiklosen und konfusen, doch wegen Mitteilungen aus heute verschollenen Handschriften stellenweise wertvollen Chronicon Lerinense des Lerinenser Mönches Vincenz Barrali (1613).[3]) Arnold hat aus diesem Umstand geschlossen, dass Barrali eine Handschrift vor sich gehabt haben müsse, welche die Predigt dem Cäsarius zuschrieb. Ein berechtigter Schluss. Es fragt sich aber nur, ob diese Handschrift nicht am Ende der eben genannte Cod. Sangallensis war. Arnold hat diese Frage verneint, wie mir scheint, mit wenig Recht. Denn die Worte Barrali's (in der Vorrede zu seinem Chronicon): Plus quam viginti dioeceses Gallicanas, tum varia monasteria ac eorum cartophilacia priscaque manuscripta, ubi me aliquid advenire sperabam, inquisivi — Worte, aus denen A. geschlossen hat, dass Barrali offenbar keine anderen als französische Handschriften benutzt habe, scheinen mir letzteres so wenig aus-

[1]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 454.

[2]) Vgl. zum Folgenden Arnold, a. a. O. S. 454, 493 und 509.

[3]) Barrali lässt übrigens, ohne zu merken, dass er sich wiederholt, unsere Predigt p. 76 unter Faustus' Namen, p. 305 unter dem des Cäsarius drucken.

zuschliessen, dass sie es vielmehr verlangen. Denn mit dem tum varia monasteria ist unzweideutig ein Zweites neben den dioeceses Gallicanae genannt: Barrali hat zuerst mehr als 20 Dioecesen Galliens, darauf noch verschiedene Klöster besucht, in denen er etwas für seine Zwecke finden zu können sich versprach. Ist dies aber der Fall, dann ist es mehr als wahrscheinlich, dass er auf seinen Forschungsreisen auch nach dem berühmten, dazu von seinem Wohnorte doch gar nicht so schwer zu erreichenden St. Gallen gekommen ist.

Als dritter Autor unserer Predigt — aber nur in den gedruckten Ausgaben — figuriert Eucherius von Lyon. Handschriftlich scheint die Predigt nirgends als eine des Eucherius überliefert zu sein.[1]) Doch werden wir gut thun, bei unserer Untersuchung auch von letzterem nicht abzusehen. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass die ältesten Herausgeber auf Grund einer handschriftlichen Gewähr die Predigt als eucherianisch ediert haben.

Welcher von diesen 3 Männern ist nun der Verfasser der Predigt?

Ausgeschlossen erscheint mir zunächst die Autorschaft des Cäsarius und zwar um deswillen — ich sehe von gewissen sprachlichen Bedenken zunächst ab —, dass die Predigt im Leben des Cäsarius sich nicht unterbringen lässt.

Wir fragen: wenn Cäsarius Autor unserer Predigt ist, wo und wann, bezw. in welcher Stellung könnte er sie gehalten haben? An sich ist ein Vierfaches möglich. Entweder er hat die Predigt gehalten 1) als Mönch in Lerinum oder 2) als junger Kleriker, Diakonus oder Presbyter, in Arles oder 3) als Abt des Rhoneinselklosters bei Arles oder endlich 4) als Gast oder Visitator eines Klosters, nachdem er bereits den Arelatenser Bischofsstuhl bestiegen hatte. Alle 4 Möglichkeiten erweisen sich bei näherer Prüfung als unannehmbar.

[1]) Engelbrecht erwähnt in seinen „Studien“ S. 63, dass ihm vom künftigen Herausgeber der Werke des Eucherius, Dr. Karl Wotke, die Mitteilung geworden, dass diesem keine einzige der bei Ps.-Eusebius sub NNr. 35—44 sich findenden Mönchspredigten als unter Eucherius' Namen überliefert bekannt sei.

Ad 1. Wir wissen, dass Cäsarius, als er (489) nach Lerinum kam, etwa 19 Jahre alt war und dass er etwa 9 Jahre Angehöriger des Klosters gewesen ist; 2) dass er von den Ämtern, die es im Kloster gab, kein anderes als das eines Speisemeisters bekleidet hat; 3) dass er, seines Amtes als Speisemeister enthoben, sich in so hohem Grade asketischen und religiösen Übungen widmete, dass er erkrankte und vom damaligen Abt von Lerinum Porcarius nach Arles zur Wiederherstellung seiner Gesundheit geschickt wurde,[1]) — davon aber, dass er in Lerinum gepredigt hätte, erzählen seine Biographen nichts. Dies Schweigen ist bedeutsam. Denn bei der enthusiastischen Verehrung, welche die Biographen für ihren Lehrer hegen, ist es undenkbar, dass sie sich eine Thatsache entgehen liessen, die ihnen den geeignetsten Anlass bot, einen Zweig mehr in den Ruhmeskranz zu fügen, den sie ihm gewunden. Er, der junge Mönch, dazu noch in untergeordneter Stellung, erfährt von seinem Vorgesetzten die Auszeichnung, zum Predigen aufgefordert zu werden. Welch eine Gelegenheit — wenn Cäsarius wirklich in Lerinum gepredigt hätte — darauf hinzuweisen, dass schon damals aus ihm hervorleuchtete, was ihm später den Ruf eines gottbegnadeten Redners einbrachte. Den Biographen ist die Eigentümlichkeit der cäsarianischen Predigtweise nicht entgangen.[2]) Mit feinem Verständnis haben sie letztere in der ihm in so hohem Grade eigenen Gabe erkannt, das Leben in seiner konkreten Wirklichkeit mit den Augen des scharfen Beobachters zu schauen und das Geschaute und Erlebte in lebendiger Individualisierung in seinen Predigten zu verwerten. Bei einem solchen Manne mussten schon die ersten Predigtversuche den verraten, der er später wurde, wo Schulung und Übung das Ihre dazu beigetragen hatten, die vorhandenen Anlagen weiter zu entwickeln und zur Reife zu bringen.[3])

Zu diesem Schweigen der Biographen kommt weiter der ganze Tenor der Predigt. Dieser verrät aufs unzweideutigste,

[1]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 42 ff.

[2]) Vgl. die vita Caesarii I, 13 (10) P.L. 67, 1007 A.

[3]) Vgl. die die Eigenart der cäsarianischen Predigtweise treffend charakterisierende Skizze bei Arnold, a. a. O. S. 122 ff.

dass wir im Redner nicht irgend ein Glied der klösterlichen Genossenschaft zu sehen haben, sondern einen Mann, der an leitender Stelle steht, seiner seelsorgerischen Aufgaben und Pflichten sich aufs lebhafteste bewusst ist und daher sich berufen fühlt, gewissen traurigen Erscheinungen innerhalb der Klostergemeinschaft entgegenzutreten und auf ihre Beseitigung hinzuarbeiten. [1]) Der Redner kann in keinem anderen gesehen werden als im Präpositus oder Abt des Klosters. Hierzu stimmt, dass in der ganzen Predigt sich auch nicht das leiseste Anzeichen findet, dass hier ein solcher spräche, für den das Predigen ein Ungewöhnliches bedeutete. Die Predigt gehörte aber zu den Pflichten des Klostervorstandes. [2]) — Cäsarius kann aber,

ad 2, die Predigt auch nicht in seiner Stellung als Arelatenser Diakonus oder Presbyter, sei es in dem einen oder anderen Kloster, gehalten haben, da der Redner sich durch nichts als einen Gast oder Fremden verrät, sondern sich durchweg, wie wir gesehen haben, als einen Angehörigen der Klostergemeinschaft selbst — den Präpositus oder Abt — zu erkennen gibt. Aber vielleicht,

ad 3, als Abt des Rhoneinselklosters bei Arles? Doch auch diese Annahme erweist sich bei näherer Prüfung als unmöglich. Wie aus einzelnen Stellen der Predigt hervorgeht, hat das votum stabilitatis noch nicht zu den Stücken gehört, zu denen die Insassen des Klosters, an welche diese Ermahnungsrede ergeht, sich hatten verpflichten müssen. So lässt p. 658 A der Redner einen Mönch, der eine Zurechtweisung erfahren oder einer Disziplinarstrafe unterworfen ward, sagen: Desero atque discedo, hoc ego ferre non patior, ingenuus homo sum; oder ibid. B: Malo discedere quam emendare, quam satisfacere, quam implere quod praecipis. In B Mitte sucht der Redner dann einem solchen, der mit seinem Weggehen droht, die Nutzlosigkeit und Unvernünftigkeit seines Thuns klar zu machen. Er sagt: Quid prodest quod discedis, qui undique astrictus es vinculis passionum, oder: Quid prodest quod discedis, qui quo-

[1]) Vgl. namentlich den ersten Teil der Predigt.

[2]) Vgl. Ps.-Eusebius 38 Anfang p. 659.

cumque locorum vadis, te tecum portas, oder (C Anfang): Non obedire autem et velle discedere, hoc est, dupliciter diaboli voluntatem facere und schliesslich (C Mitte): Nonne amentiae genus est, ut hoc quisque pro remedio expetat, quod etiam a praeposito non nisi pro summo crimine non possit inferri? In E (Mitte) beleuchtet der Redner den Einwand: Nunquid statim de hoc loco dicedere, ruina dicenda est? Diese Stellen beweisen, dass das votum stabilitatis, für die, an welche die Predigt gerichtet ist, noch nicht bestand. Zugleich lässt sich aber auch aus der Art, wie der Redner seinen Gegenstand, speziell den eben genannten Einwand (nunquid etc.) behandelt, erkennen, dass er in der Freizügigkeit der Mönche nicht eine Gefahr für eine gesunde Entwickelung des genossenschaftlichen Zusammenlebens sieht, sondern nur eine solche für die betreffenden Personen selbst. Sie will er seelsorgerisch bewahren und vor einem Schritte zurückhalten, mit dem sie sich in Not und Gefahr begeben. Beides, sowohl die als noch bestehend vorausgesetzte Freizügigkeit der Mönche als auch die Beurteilung dieser Erscheinung von seiten des Redners, lässt sich, wie gleich klar werden wird, mit der Annahme, dass Cäsarius die Predigt während seines Abbats auf der Rhoneinsel verfasst hat, nicht vereinen.

Wir wissen, dass Cäsarius 3 Jahre dem Kloster als Abt vorgestanden hat, und dass eine seiner ersten Massnahmen in dieser seiner neuen Stellung war, dass er dem Kloster eine neue Regel gab. Neu ist unter den Aufnahmebedingungen das votum stabilitatis.[1]) Die Regel beginnt mit den Worten: Inprimis, si quis ad conversionem venerit, ea conditione excipiatur, ut usque ad mortem suam ibi perseveret; sie schliesst: Quia non qui inceperit, sed qui perseveraverit usque ad finem, hic salvus erit. Das Wort Matth. 10, 22 steht Cäsarius im Vordergrunde seines Interesses. Ist dies aber der Fall, dann ist es mehr als wahrscheinlich, dass er auch schon vor der Aufstellung seiner Regel, wenn diese nicht schon gleich im ersten Anfang seiner äbtlichen Thätigkeit erfolgt war, seine Ermahnungen und Warnungen, sofern sie die Freizügigkeit der

[1]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 91 ff.

Mönche betrafen, unter den Gesichtspunkt des perseverare usque ad finem gestellt hat — einen Gesichtspunkt, der den desbezüglichen Ausführungen unserer Predigt gänzlich fremd ist. — Als unmöglich erweist sich schliesslich,

ad 4, die Annahme, dass Cäsarius die Predigt als Bischof gehalten hat. Es ist hier bereits Gesagtes zu wiederholen. Denn 1) ist der Redner Abt oder Präpositus des Klosters, zu dessen Insassen er redet, und 2) hätte Cäsarius über die in der Predigt vorausgesetzte Freizügigkeit der Mönche nicht so reden können, wie hier geschieht. Bewährt wird das unter 1—4 Gesagte dadurch, dass, wie bereits eingangs bemerkt wurde, auch sprachliche Bedenken gegen einen cäsarianischen Ursprung der Predigt geltend gemacht werden müssen.

Schon die Mauriner haben in der Vorrede zu Bd. V der Werke Augustins geurteilt: Stilus Caesarii admodum facilis ad agnoscendum est. Sie haben recht. Denn Caesarius hat in der That, wie es treffend formuliert worden ist, [1] „eine ganz bestimmte Manier zu denken und zu sprechen", ja letztere ist bei ihm so stark ausgeprägt, dass m. E. von jedem, der auf Grund selbständiger Untersuchungen sich ein Urteil über seine Schreib- und Denkart gebildet hat, die Behauptung gewagt werden darf, dass in nicht wenigen Fällen auf rein sprachliche Indizien hin eine bisher herrenlose Predigt ihn nicht nur vermutungsweise zugewiesen, sondern als eine ihm gehörige erwiesen werden kann. [2] Diese Eigentümlichkeit der Schreibweise des Cäsarius ermöglicht nun auch das Urteil, dass der Stil unserer Predigt zwar nicht uncäsarianisch in dem Sinne ist, dass Cäsarius der Verfasser schlechterdings nicht sein könnte, wohl aber nicht „cäsarianisch" in dem Sinne, dass hierdurch das eben auf Grund historischer Erwägungen gewonnene Resultat (Cäsarius nicht der Verfasser) irgendwie in Frage gestellt werden könnte.

Wir fragen weiter nach einer eventuellen Autorschaft des Eucherius. Die Frage ist, ganz abgesehen davon, dass ein

[1]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 494.

[2]) Vgl. auch Morin, Mes principes et ma méthode pour la future édition de S. Césaire, in der Revue Bénédictine, fevrier 1893.

handschriftliches Zeugnis für ihn, wie es scheint, nicht erbracht werden kann (s. o.), nicht schwer zu erledigen. Eucherius ist nie Abt oder Präpositus eines Klosters gewesen. Unsere Predigt kann aber, wie wir gesehen haben, nur vom Klostervorsteher gehalten worden sein. Bestätigt wird dieses Resultat durch die Sprache der Predigt. Zwar können die beiden umfangreicheren Werke des Eucherius, seine Formulae spiritalis intelligentiae und seine Instructiones, bei ihrem lexikalischen bezw. scholienhaften Charakter uns ein rechtes Bild seiner Schreibweise nicht vermitteln. Mit seinem Stil bekannt machen können füglich nur seine beiden wenig umfangreichen Briefe, der an Valerianus De contemptu mundi und der an Hilarius De laude eremi. Doch diese genügen für unsere Zwecke. Denn kommt man von der Lektüre dieser Briefe zu der der uns augenblicklich beschäftigenden Predigt, so mutet uns letztere fremd an. Eine ganze Reihe von Wörtern und Wendungen, in denen wir wegen ihres wiederholentlichen Vorkommens Lieblingsausdrücke des Eucherius sehen müssen, fehlen in der Predigt, während wiederum Eigentümlichkeiten der letzteren bei jenem vergeblich gesucht werden.

Weisen wir somit auch Eucherius als Verfasser unserer Predigt ab, so ist jetzt zum Schluss zuzusehen, ob das, wie wir oben gesehen haben, für Faustus günstige Zeugnis der Handschriften sich mit dem Inhalt und der Form der Predigt vereinigen bezw. als ein berechtigtes erweisen lässt. Wir können uns hierbei kürzer fassen, da das in Betracht kommende Material bereits oben — wenn auch zum Teil unter anderem Gesichtspunkte — seine Besprechung gefunden hat.

Was zunächst die Person des Redners betrifft, so sahen wir, dass der Redner Angehöriger der Klostergemeinschaft ist, zu welcher er redet, — Abt oder Präpositus derselben. Faustus könnte also unsere Predigt als Abt von Lerinum (433—452) gehalten haben.[1]) Zu dieser Zeit würde weiter stimmen die in der Predigt noch als bestehend vorausgesetzte Freizügigkeit der Mönche,[2]) sowie schliesslich auch das, was uns in der

[1]) Vgl. zur Chronologie die Prolegg. der Engelbrecht'schen Faustusausgabe p. VIII seqq.

[2]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 94 ff.

Predigt an dogmatischen oder sonstigen Anschauungen hie und da entgegentritt. So liesse sich zu Nec de nobis aliquid praesumamus, quia Dei est omne quod possumus (p. 659 C Anfang) vergleichen: Totis ergo viribus laborabo, sed quidquid de superna largitate percepero, gratiae, non industriae deputabo, beneficium vocabo, non pretium, donum testabor esse, non debitum, remunerationem, non retributionem (67, 4 ff.) und: Sed omni modo adrogantiam et praesumptionem laboris excludimus, ut totis viribus desudantes, ne gratia in nobis evacuetur, quidquid de manu domini susceperimus, donum pronuntiemus esse, non praemium, scientes laboris ipsius fructum officii rem esse, non meriti, cum evangelista dicentes: servi inutiles sumus etc. (ep. ad Lucidum 163, 8 ff.). Zu den Ausführungen über das sanctus adhuc sanctificetur (p. 659 B Ende) vgl.: Qui conlatam a deo misericordiam subdita et sollicita mente servaverit, ampliorem misericordiam consequetur, sicut alio loco dicit: qui enim habet, dabitur illi et superabundabit, id est, qui acceptum dei donum cum vigilantia et cordis timore custodit, magis ac magis gratiae ipsius capiet augmentum, ut ei profectus ipse pariat incrementa profectuum, sicut alio loco dicit: et sanctus adhuc sanctificetur (43, 18 ff.) Zu den Ausführungen über das peccator adiiciet ad peccandum (p. 659 A) vgl. das vires subtrahit resistendi consuetudo peccandi 88, 22, das sich zur Predigtstelle wie Thema zur Ausführung verhält und p. 658 D (Anfang) auch seine sprachliche Parallele hat (Et sane dubium non est, quod vires inoboedientibus divinitus subtrahuntur). Vgl. liesse sich weiter: In spem coelestium promissorum tanto incitemur studio, tantoque inardescamus affectu, ut cum praemiorum dignitate desideriorum magnitudo concordet (p. 657 G Ende) und: Quapropter honorem sancti operis ac laboris de praemii magnitudine ac dignitate metire (33, 26 f.); ferner: Non vult Deus noster bona sua nimia inveniendi facilitate vilescere: preciosa et concupiscibilis merces, cupidum amatorem et avidum negociatorem requirit (p. 657 H Anfang) und: Nisi fuerit oboedientiae praemissa devotio, gratiae vilescit oblatio (95, 2 f.) und: (Quapropter honorem sancti operis ac laboris de praemii magnitudine ac dignitate metire,) cuius palmam tu pariter et coronam vilem absque dubio iudicas, si eam sine laboriosa con-

tritione adprehendi posse confirmas si opera cessabunt, honorem merita non habebunt, si nihil fuerit in labore arduum, nihil erit in virtute pretiosum (33, 26 ff. und 34, 19 ff.); ferner: Ergo totis licet et animae et corporis laboribus desudemus, totis licet obedientiae viribus exerceamur: nihil tamen condignum merito pro coelestibus bonis compensare et offerre valebimus (p. 657 H Mitte) und: Sed omnimodo adrogantiam et praesumptionem laboris excludimus, ut totis viribus desudantes, ne gratia in nobis evacuetur, quidquid de manu domini susceperimus, donum pronuntiemus esse, non praemium, scientes laboris ipsius fructum officii rem esse non meriti etc. (ep. ad Lucidum 163, 8 ff.); vgl. auch: (Deus) pro hominis purgatione multo labore desudat (56, 4). Erwähnt sei schliesslich noch ein kurzer aber charakteristischer Satz p. 658 C. Es heisst hier: Quae (scil. infidelitas) cum captivam illaqueaverit mentem, statim intoleranda atque impossibilia facit etiam illa, quae parva ac levia sunt. Voraus ging: Ille (scil. der Teufel) enim quia non potest aliquem absolute de loco salutis excutere, immittit primum occasiones, et causas, immittit inobedientiae passionem, quam semper socia infidelitas comitatur. Dass das (quae cum) captivam (illaqueaverit mentem) an unserer Stelle proleptisch steht, ist möglich, angesichts der psychologisch feinen Schilderung jedoch, wie an unserer Stelle, so auch an anderen Stellen der Predigt, nicht recht wahrscheinlich. Die mens ist dem Redner, bevor noch das illaqueare stattfindet, thatsächlich schon eine captiva und das ist psychologisch fein gedacht. Eine hübsche Parallele zu diesem captivam wäre — falls es hier, wie eben angenommen wurde, gebraucht ist — De gratia II, 10 (88, 19 ff.): Quam ob rem, si quando delictum aliquod anima intra domicilium suum captiva meditatur, reclamant ei cogitationum secreta etc.

Überblicken wir das Angeführte, so scheint kein anderes Schlussurteil möglich, als dieses, dass unsere Predigt von Faustus von Reji stammt. Trotzdem wage ich nicht, dies mit Bestimmtheit zu behaupten und zwar wegen der Sprache der Predigt. Diese lässt ein spezifisch faustinisches Gepräge vermissen. Hierzu kommt die leichte und gefällige Diktion, sowie die durch einen reichen Wort- und Begriffsschatz, durch Bilder

und Vergleiche ausgezeichnete Darstellungsweise, sowie namentlich der Umstand, dass die Predigt, soweit sich auf Grund der anerkannt echten Schriften des Faustus urteilen lässt, einerseits eine Reihe von charakteristischen Differenzen mit dem Sprachgebrauch des letzteren aufweist, anderseits eine Reihe von Begriffen, Wörtern und Wendungen enthält, deren Fehlen bei ihm auffällig sein muss. Als Beleg hierfür sei folgendes angeführt:

1) 2 mal findet sich ein merito in eigentümlicher Umgebung. P. 657 H (Mitte) heisst es: Nihil tamen condignum merito pro coelestibus bonis compensare et offerre valebimus [1]) und p. 658 B (Ende): Quid prodest, quod discedis, qui quocumque locorum vadis te tecum portas? Merito discederes, si quoquam te fugere posses. Das merito entspricht hier beide Mal etwa einem re vera. Faustus hat ein merito zwar nicht selten, nie aber in diesem Sinne. [2])

2) 2 mal findet sich das Adverbium digne (Putamus, charissimi, quod digne quaerat illa anima etc. p. 658 A Anfang und: Digne aliquis discessit, si illo ire possit etc. p. 658 B Ende). Faustus ist dieses Wort fremd.

3) 2 mal findet sich ein quid est hoc aliud quam? (S. 658 B). Faustus hat durchgängig in analogen Fällen statt des quam ein nisi. [3])

4) 2 mal findet sich die Wendung quid cui evenit (Postremo eveniet eiusmodi animabus 658 D Ende und: Eiusmodi animae eveniet illa sententia etc. 659 B Ende). Faustus ist diese Wendung fremd. Zu beachten wäre auch, dass das 2 malige eiusmodi bei Faustus keine Parallele hat. Er hat durchgängig huiusmodi. [4])

[1]) Dass merito nicht am Ende als eigentlicher Ablativus zu fassen und mit condignum so oder anders zu verbinden ist, — dafür bürgt das zweite im Text angeführte Beispiel.

[2]) Vgl. 11, 23. 27; 12, 17; 30, 13; 35, 27; 110, 23; 123, 25; 143, 22; 216, 9.

[3]) Vgl. speziell zu quid aliud nisi: 10, 3; 16. 25; 40, 23; 108, 25; und sonst: 37, 14; 48, 1; 51, 21; 52, 11; 74, 2; 76, 11; 81, 28; 110, 6; 131, 6; 149, 4; 156, 1; 189, 5.

[4]) Vgl. 34, 10; 116, 25 (huiuscemodi); 132, 9; 133, 3; 172, 5; 184, 17; 186, 1.

5) p. 658 D (Ende) ist ein Citat eingeführt mit einem sic enim legimus und F (Mitte) mit einem hoc ait sermo divinus. Man beachte die Stellung des hoc und des sic. Dergleichen Citateinführungen sind Faustus fremd.[1])

6) 3 mal findet sich die Verbindung opus Dei = das von Gott gebotene Werk (p. 658 A Anfang, p. 659 C Anfang und p. 657 H Anfang). Faustus ist die Verbindung fremd. Zwar findet sich bei ihm 4 mal ein opus dei (10, 28; 66, 1; 119, 21; 171, 25); aber immer nur im Sinne eines von Gott selbst verrichteten Werkes.

7) 2 mal finden wir die Verbindung conferre se ad aliquid (ad proterviam bezw. satisfactionem 658 A und ad spiritalium bonorum desiderium 659 B). Bei Faustus ist diese Verbindung nicht anzutreffen. Auffällig wäre weiter bei Annahme einer Autorschaft des Faustus, dass bei ihm — man denke an seine Schrift De gratia — Wörter fehlen wie: tepidus, fastidium und indevotus oder Wendungen wie: cum bona voluntate qd facere (658 A) oder Wendungen allgemein rhetorisch-stilistischer Art wie: sed quod peius est (S. 658 D Ende) oder ut sic dixerim (S. 659 A Ende). An ungewöhnlichen Wendungen, die ebenso bei Faustus sämtlich nicht anzutreffen sind, seien erwähnt: mercedem suam implere, alienas mercedes invadere, praeoccupare, rapere (alles im guten Sinne gemeint!) 658 A (Mitte); ad proterviam se conferre 658 A; prae nimia cordis indignitate quid non sentire 658 F (Mitte); poenitudo quem momordit 659 A (Ende); urgeamus cursum nostrum 659 C (Ende).

Das Angeführte möge genügen. Schliesst es eine Autorschaft des Faustus für unsere Predigt auch nicht gerade aus, so mahnt es doch zu einem vorsichtigen Urteil. So lange uns nicht ein authentisches Material zu Gebote steht, aus dem wir die Predigtweise des Faustus kennen lernen können, und wir bislang auf seine an paränetischen Stücken wenig reichen sonstigen Schriften angewiesen sind, werden wir uns bei einer Predigt wie der vorliegenden mit der Feststellung der Thatsache begnügen müssen, dass sie möglicherweise Faustus zum Verfasser hat.

[1]) Vgl. zu sic enim legimus das schon oben S. 124. 1 Gesagte.

Was übrigens, um dies noch zum Schluss zu berühren, die oben namhaft gemachten teils formalen, teils sachlichen Berührungen unserer Predigt mit den Schriften des Faustus betrifft, so würden diese unschwer ihre Erklärung finden durch die Annahme, dass unsere Predigt ein Erzeugnis eines älteren Zeitgenossen des Faustus ist, das letzterem gut bekannt war und ihn — bewusster- oder unbewussterweise — in seinen Ausführungen hier und da beeinflusste.

Nr. 42 des Corpus Ps.-Eusebianum. [1]

Diese Predigt findet sich unter Faustus' Namen im Cod. Reginensis 140 s. IX—X („Incipit sermo sancti Fausti de admonitione monachorum"), zusammen mit Nr. 37 des Ps.-Eusebius = hom. ad monachos III (Instruit nos atque hortatur sermo divinus). Ein anderes handschriftliches Zeugnis hat sich bisher, wie es scheint, nicht erbringen lassen. [2] Unter den Werken des Eucherius findet sich die Predigt abgedruckt in P.L. 50 col. 850 ff., doch, wie es scheint, ohne handschriftliche Gewähr. [3] Dieser Umstand erhöht zwar den Wert des „sancti Fausti" im Cod. Reginensis, und wenn wir dies handschriftliche Zeugnis bei der Verfasserfrage ausschlaggebend sein lassen wollten, so hätten wir keinen Grund an der Autorschaft des Faustus zu zweifeln, — trotzdem trage ich auch hier, ebenso wie Nr. 37 des Ps.-Eusebius, Bedenken, mich für Faustus zu entscheiden. Nur die Möglichkeit scheint mir gegeben, dass das handschriftliche „sermo sancti Fausti" Recht hat. Denn 1) kann das Zeugnis des Cod. Reg. durch positive Argumente nicht bewährt werden. Indicien historischer oder dogmatischer Art, die eine Handhabe bei Bestimmung des Autors bieten könnten, fehlen gänzlich. Der Inhalt der Predigt ist ein so allgemeiner, dass sich weder für die Zeit ihrer Abfassung noch auch für die Anschauungen des Verfassers etwas Bestimmteres folgern liesse. 2) bietet auch die Sprache zu Bedenken Anlass. Es ist hier zum Teil dasselbe geltend zu

[1]) Hom. ad monachos VIII: Si quando terrae operarius p. 662.
[2]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 82.
[3]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 63.

machen wie oben bei Nr. 37. Ein faustinisches Kolorit lässt sich für die Predigt nicht konstatieren. Ebenso will die leichte und gefällige, bilder- und farbenreiche Diktion und Darstellungsweise nur schlecht zu dem Bilde stimmen, das man auf Grund der anerkannt echten Schriften des Faustus von dessen Schreibweise zu machen sich genötigt sieht. Hierzu kommt weiter, dass unsere Predigt — wenn überhaupt von Faustus stammend — von letzterem als Abt von Lerinum gehalten sein müsste. Letzteres würde aber zu seiner Konsequenz haben, dass Faustus Stil an Schönheit und Eleganz während seiner bischöflichen Wirksamkeit eine Einbusse erfahren hätte. Denn was wir von ihm an unzweifelhaft echten Schriften besitzen, stammt alles aus der Zeit, da er Bischof von Reji war. Schliesslich lässt sich auch hier ebenso wie bei Nr. 37 eine Reihe von lexikalischen, phraseologischen und allgemein rhetorisch-stilistischen Einzelheiten namhaft machen, die wir bei Faustus vergeblich suchen. All dieses bestimmt mich, mit einem abschliessenden Urteil in der Verfasserfrage zurückzuhalten. Ob Faustus thatsächlich der Verfasser unserer Predigt ist oder nicht, wird, wenn überhaupt, sich nur im Zusammenhange einer Untersuchung des Corpus Ps.-Eusebianum entscheiden lassen. Daher sei eine allseitige Prüfung unserer Predigt auf den zweiten Teil unserer Untersuchungen verspart.

Sermo 24 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe.[1]

Diese Predigt[2] findet sich, soweit dies nach dem augenblicklichen Stand der Quellenforschung sich sagen lässt, unter Faustus' Namen in folgenden Handschriften:[3]

[1] Quod supplicante et quodammodo cum caritate iubente sancto patre vestro etc. p. 318ss. So hat der Anfang der Predigt zu lauten und nicht: Quod supplente et quodammodo cum caritate iubente deo et vestra fraternitate qualemcumque sermonem profero etc., wie im Engelbrecht'schen Texte nach Codd. recht jungen Datums (s. XII—XIII) zu lesen ist. Vgl. Dom Germain Morin in der Revue Bénédictine 1892, S. 58.

[2] Faust.-Eng. 24 ist = Caesarii hom. 32 (M.B.P. Lugd. VIII p. 851) = sermo Fausti 2 (P.L. 58 col. 872).

[3] Vgl. zum Folgenden Engelbrecht in den Prolegomena seiner Faustusausgabe p. LVII seqq. und in seinen „Studien etc.“ S. 80 ff.

a) im Cod. Parisinus lat. 2780 (Colbert. 5230, Regius 4332, 2. 2) s. XIII;

b) im Cod. Parisinus lat. 2167 (Colbert. 2394, Regius 4029, 3) s. XIII;

c) im Cod. Troecensis n. 1268 s. XII;

d) im Cod. Escorialensis Q. II 22 s. XII;

e) im Cod. Reginensis 245 s. XII–XIII;

f) im Cod. Parisinus lat. 13333 s. XII.

Unter Cäsarius' von Arelate Namen ist unsere Predigt überliefert:[1])

a) im Cod. Nomedianus in Brüssel s. VII ex./VIII in. als 8. von 10 homiliae Caesarii episcopi ad monachos;

b) im Würzburger Cod. Mp. th. O. 1 s. VIII als 8. von 10 homiliae sancti Caesarii Arelatensis;

c) im Würzburger Cod. Mp. th. f. 24 s. IX, ebenso wie in dem unter b) genannten Cod. als 8. von 12 homiliae s. Caesarii Arelat.;

d) im St. Gallener Cod. 193 s. VIII, gleichfalls als 8. von 12 hom. s. Caesarii Arelat.;

e) in den St. Gallener Codd. 558 und 579, gleichfalls als 8. von 12 hom. s. Caesarii Arelat.;

f) im Cod. Bodleianus n. 10 s. XI. Zu vergleichen wäre schliesslich

g) die Notiz Dom Germain Morin's in der Revue Bénédictine (1892 S. 58), der zufolge sich unsere Predigt in Hunderten von Handschriften dem Cäsarius zugeschrieben findet.[2])

Wie diese Übersicht zeigt, ist auch hier wiederum die Überlieferung eine geteilte und die Autorschaft des einen wie des andern dadurch in Frage gestellt. Zwar ist von vornherein klar, dass das Zeugnis der Handschriften für Cäsarius ungleich günstiger ist und damit auch die Wahrscheinlichkeit,

[1]) Vgl. zum Folgenden Arnold, Caesarius von Arelate etc. S. 451 ff.

[2]) Vgl. zu dieser Darlegung des handschriftlichen Befundes das oben S. 191 ff. zu s. Faust.-Eng. 23 Gesagte.

dass er der Verfasser ist, um so grösser. Doch damit ist letzteres noch nicht erwiesen. Es ist auch hier näher auf die Predigt einzugehen.

Es wäre nun leicht zu zeigen, wie letztere nach Form und Inhalt die grösste Verwandtschaft mit anderen, unwiderleglich als cäsarianisch nachweisbaren Predigten aufweist. Doch setzt dies, wenn anders der Beweis zwingender Art sein soll, eine Einzeluntersuchung des unter Cäsarius' Namen auf uns gekommenen Predigtmaterials voraus. Eine solche bleibe auf den 3. Teil dieser Untersuchungen verspart. Dort möge die eben ausgesprochene Behauptung den Erweis ihrer Berechtigung finden. Hier an dieser Stelle genüge uns der Nachweis, dass Faustus der Verfasser unserer Predigt nicht sein kann. Folgendes kommt hier in Betracht.

Zunächst muss gesagt werden, dass wenn Faustus der Verfasser der Predigt wäre, sie in seinem Leben schwerlich untergebracht werden kann. Wir sind über die einzelnen Daten seines Lebens im grossen und ganzen gut orientiert.[1] Faustus ist etwa zwischen 405 und 410 geboren, früh, spätestens als 19jähriger, nach Lerinum gekommen, da er im Jahre 426, wo Honoratus die Abtwürde von Lerinum mit dem Bischofsstuhl von Arles vertauschte, schon in Lerinum gewesen sein muss. Hier in Lerinum hat er anfangs als Mönch gelebt, bis er 433 Abt wurde, um nach etwa 20jähriger Thätigkeit als Abt Bischof von Reji zu werden (c. 452). Er muss damals, als er Bischof wurde, etwa 45 Jahre alt gewesen sein. Halten wir diese Daten mit dem zusammen, was die Predigt an Hinweisen auf die Person des Verfassers bietet, so scheint mir ausgeschlossen, dass dieser in der Person des Faustus gesehen werden darf. Denn 1) verrät sich die Predigt als Gastpredigt und zwar als die eines Weltgeistlichen: als Gastpredigt, — wie der authentische Text der einleitenden Sätze: Quod supplicante et quodammodo cum caritate iubente sancto patre vestro fraternitati vestrae qualemcunque sermo-

[1]) Vgl. Engelbrecht in den Prolegomena seiner Faustusausgabe p. VI seqq. und Bruno Krusch in den Monumenta Germaniae historica, Auctorum antiquissimorum vol. VIII p. LIIII seqq.

nem profero beweist; als die eines Weltgeistlichen, — denn 319, 4ff. lesen wir: Cum simus in pelago huius mundi nimiis fluctibus agitati, ad eos, qui ad portum iam feliciter pervenerunt, praedicationis verba proferimus (a), und zum Schluss der Predigt heisst es (322, 26ff.): Hoc solum specialiter petimus, ut, quia vos deus in locum quietis et tranquillitatis collocare dignatus est, pro nobis, quos saeculi istius tempestates et innumerabiles fluctus affligunt, abundantius domino supplicetis (b). 2) sagt der Verfasser (318, 26ff.), dass er nicht sine verecundia rede, cum nos necdum idoneos noverimus esse discipulos et ad opus sanctum videamur excitare magistros . . . et cum simus imperiti, instruimus doctos etc. Die unter 1) und 2) angeführten Stellen beweisen, dass a) Faustus diese Rede nicht als junger Mönch — wie vielleicht das sub 2) Angeführte vermuten liesse — gehalten haben kann, denn ein Weltgeistlicher redet hier; s. u. 1); b) ist ausgeschlossen, dass Faustus die Predigt als Abt gehalten hat, denn hiergegen sprechen die unter 1) angeführten Stellen; c) ist es undenkbar, dass Faustus, nachdem er zuerst Mönch in Lerinum, darauf 20 Jahre Abt dieses berühmten Inselklosters gewesen, als ein den Fünfzigern nicht ferne stehender Mann so geredet haben könnte, wie unter 2) und auch unter 1b) zu lesen ist.

Zu diesen Erwägungen kommt noch folgendes.

1) Im 2. Absatz der Predigt, S. 319 von Zeile 13—21 findet sich 4mal das Adjektivum minutus, 2mal in der Verbindung mit peccata, 1mal superlativisch in Verbindung mit rimula und 1mal, ebenfalls superlativisch, in Verbindung mit gutta. Dies 4malige Vorkommen auf einem verhältnismässig so kleinen Raum, sowie die Verschiedenartigkeit der Verbindungen beweist, dass wir in dem minutus einen Lieblingsausdruck des Verfassers haben. Bei Faustus suchen wir nach diesem Adjektivum vergeblich.

2) 2mal findet sich (319, 11 und 320, 18) die Verbindung peccata et crimina. Schon oben (S. 195. 2) hatten wir Gelegenheit, zu konstatieren, dass bei Faustus sich weder 1) die Verbindung peccata et crimina findet, noch auch 2) die Verbindung von peccatum mit einem ihm sonst geläufigen Synonymon für Sünde.

3) 2 mal begegnen wir in unserer Predigt der Verbindung scripturae divinae. Auch sie ist Faustus fremd. Statt „göttliche Schriften" sagt Faustus konsequent „heilige Schriften" (scripturae sanctae).[1])

4) 2 mal findet sich der Ausdruck capitalia crimina (319, 11 und 320, 18). Auch diese Verbindung ist Faustus fremd. Zwar weiss er zu reden von capitales offensae (184, 4), von den capitalia haec tria: sacrilegium, adulterium, homicidium (187, 10), von capitalia facta (194, 14), — doch capitalia crimina findet sich bei ihm nicht. Dass dieses Fehlen zufällig sein sollte, scheint mir ausgeschlossen, da bei ihm der Plural crimina im objektiven Sinne sich nur 2 mal findet,[2]) somit das pluralische crimina nicht zu seinen Sprachgewohnheiten gehört hat. Wichtiger aber als der sprachliche Ausdruck capitalia crimina ist der damit verbundene ethische Begriff. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das capitalia crimina hier in unserer Predigt im weiteren Sinne gebraucht ist, als dies seit den Anfangszeiten der Kirche üblich war. Der Verfasser sagt an der ersten Stelle: Admonemus, ut quia vos Christus capitalibus criminibus tanquam de periculosis liberavit fluctibus, in portu quietis et beatitudinis constituti parvas neglegentias et quasi minuta peccata, quae sic in anima confluunt, quomodo per minutissimas navis rimulas in sentina guttae concurrunt, cum omni vigilantia Christo adiuvante exhaurire iugiter festinetis. Sowohl der Gegensatz: capitalia crimina und parvae neglegentiae bezw. minuta peccata als auch weiter die Erwägung, dass der Verfasser unmöglich das Leben in der Welt als ein in den alten drei Todsünden: Mord, Ehebruch und Götzendienst sich bewegendes angeschaut haben kann, beweisen, dass an unserer Stelle unter den capitalia crimina nicht die eben genannten Sünden gemeint sein können, sondern solche, welche etwa den 8 principalia vitia des Cassian oder den späteren 7 Hauptsünden entsprechen, somit das capitalia seine ursprüng-

[1]) Vgl. 27, 10; 34, 10; 44, 22; 72, 2; 115, 11; 117, 14; vgl. auch den Singular: scriptura sancta 58, 26.

[2]) Vgl. criminibus remedia requirere 32, 1 und criminum participatio 190, 12.

liche Bedeutung hier eingebüsst hat und gleich „Haupt-" oder „vorzüglich" geworden ist. Vollends klar wird letzteres durch die zweite Stelle (320, 18) unserer Predigt, in welcher sich das capitalia crimina findet. Der Redner sagt hier zu seinen Zuhörern, die, wohlbeachtet, Mönche sind: Et ideo, sicut supra suggessi, non solum capitalia crimina caveamus, sed etiam parvas neglegentias cotidie quasi venena diaboli respuamus. Er hält also ein Verfallen in die capitalia crimina bei seinen Zuhörern für nicht ausgeschlossen; aber unglaublich ist es, dass er hierbei an die bekannten Todsünden gedacht haben sollte. Mit diesem Umstand ist nun aber eine weitere Instanz gegen Faustus als eventuellen Verfasser unserer Predigt gegeben. Für Faustus sind die Kapitalsünden die alten Todsünden. In seinem Brief an Paulinus (183, 11 ff.) ist 3 mal von „Kapitalsünden" die Rede. An der ersten Stelle (184, 4) lässt sich aus dem Kontext nicht ersehen, was mit den capitales offensae gemeint ist. Um so deutlicher redet F. an den beiden übrigen. 187, 10 sagt er ausdrücklich: Tria haec capitalia, sacrilegium, adulterium, homicidium, und ebenso deutlich versteht er dasselbe unter den capitalia facta 194, 14. Denn wenn er sagt: Legimus inexstinguibiles flammas factis capitalibus praeparatas etc., so schaut er hiermit unverkennbar auf das zurück, was er unmittellbar vorher, nämlich Zeile 9 ff., gesagt: Numquid credendus est niveum sanctae regenerationis possidere candorem, qui incestus, veneficus et cruentus vel qui praecipitio aut suspendio vitam praecidens in partem transit impiorum. Die Sünden, die er hier nennt, gehören sämtlich entweder in die Kategorie des adulterium oder des homicidium. Nur die 3. Kategorie des sacrilegium ist nicht exemplifiziert.

Ausser dem im vorstehenden Genannten liesse sich noch eine Reihe Wörter und Wendungen nahmhaft machen, die durch ihr mehrfaches Vorkommen sich als dem Verfasser eigentümliche erweisen, bei Faustus aber sich nirgends finden. Ich verzichte auf eine Namhaftmachung derselben, da das bereits angeführte Material es m. E. ausser Frage stellt, dass Faustus der Verfasser von Faust.-Eng. 24 nicht sein kann.

Sermo 29, 30 und 31 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe.

In Band V des Spicilegium Romanum veröffentlichte Angelo Mai aus nicht näher bezeichneten vatikanischen Handschriften 3 Predigten, deren Überschriften und Anfangsworte bei ihm lauten: Fausti episcopi sermo de Pentecoste: Hodie, fratres carissimi, omnia quae lecta sunt, cum festivitate conveniunt (I); ejusdem Fausti episcopi sermo de sancta trinitate: Cum de deo sermo est (II); ejusdem Fausti episcopi sermo de spiritu sancto: Quod de divinitate spiritus sancti hesterna die caritati vestrae servavimus (III). Eben diese Predigten und zwar in derselben Reihenfolge bietet auch der Codex Reginensis 498 s. XIII—XIV, doch ohne Namen des Autors. Voraufgeht ein tractatus s. Fausti de ascensione domini (Scire debemus, carissimi, quod hodierna festivitas) = Nr. 26 der Pseudo-Eusebius (p. 647 seq.). [1]) Engelbrecht identifiziert den Cod. Reginensis mit der Handschrift, deren sich Angelo Mai bei der Herausgabe der 3 Predigten bediente, ob mit Recht, muss dahingestellt bleiben, da sich nicht entscheiden lässt, ob Mai das „Fausti episcopi" der Überschrift von sich hinzugefügt oder in seiner Handschrift thatsächlich gefunden hat.

Doch wer ist der Verfasser dieser 3 Predigten? Engelbrecht hat sie für faustinisch erklärt und demgemäss in seiner Faustusausgabe S. 337 ff. abgedruckt. Die Autorschaft des Faustus könne keinem Zweifel unterliegen. Die 2. und 3. Predigt enthalte bedeutende Stücke aus den 2 BB. De spiritu sancto. In der ersten Predigt fehlten allerdings solche Reminiszenzen, da jedoch der Schluss derselben deutlich auf die zweite hinweise und diese wieder auf die dritte, so sei klar, dass wir hier 3 eng zusammenhängende Predigten vor uns hätten, die einen Verfasser haben und in der gegenwärtigen Reihenfolge an den 3 aufeinanderfolgenden Tagen des Pfingstfestes gehalten worden sein müssten. [2])

[1]) Vgl. Engelbrecht in den Prolegomena seiner Faustusausgabe p. LXI.

[2]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 86 f.

Diese Ausführungen E.'s werden dem zu untersuchenden Material nicht gerecht. Die Dinge liegen nicht so einfach, als es nach E. den Anschein haben könnte. Schwierigkeiten bereitet schon die Annahme, dass die Predigten an den 3 aufeinanderfolgenden Tagen des Pfingstfestes gehalten worden sind. Zwar darüber kann kein Zweifel sein, dass die erste Predigt die Situation des 1. Pfingstfeiertages voraussetzt: unmissverständlich spricht sich dies in den einleitenden Worten aus,[1]) doch, wenn die beiden folgenden an den folgenden Pfingstfeiertagen gehalten sein sollen, wie verträgt sich hiermit der Umstand, dass der Redner zum Schluss der 3. sagt: Totis viribus cum dei adiutorio laboremus, . . . (ut) habitaculum dei effici mereamur et spiritus sanctus, q u i d e s c e n d i s s e h o d i e i n a p o s t o l o s l e g i t u r, semper in nobis habitare dignetur? Verraten diese Worte nicht ebenso unmissverständlich, wie die Einleitung der ersten, dass auch die 3. am 1. Pfingstfeiertag gehalten worden ist? Diese Thatsache stellt uns einem ganzen Wirrsal von Fragen gegenüber. Gehen wir näher auf die Sache ein!

Zunächst liegt klar zu Tage, dass die Predigten in der Form, wie sie uns vorliegen, ein eng zusammengehörendes Ganzes bilden bezw. bilden sollen. Der Schluss der 1. und der Anfang der 2., wie weiter der Schluss dieser letzeren und der Anfang der 3. Predigt entsprechen sich in so eklatanter Weise, dass von einem Zufall hier nicht geredet werden kann. Es kann die Korrespondenz zwischen den einzelnen Predigten ihren Grund nicht etwa in dem Umstande haben, dass irgend ein Abschreiber sie einzeln überliefert vorfand und, weil sie ihm eng zusammenzugehören schienen, sie nun auch zusammenstellte. Denn hören wir, wie die in Frage kommenden Anfangs- bezw. Schlusssätze lauten. Die erste Predigt schliesst: Post laborem vigiliarum non oportet, ut vos diutius prolixior

[1]) Der Anfang der Predigt lautet: Hodie, fratres carissimi, omnia, quae nobis lecta sunt, cum festivitate conveniunt. psalmus enim: redde mihi, inquit, laetitiam salutaris tui, spiritu principali confirma me. evangelium autem: venit (muss wohl heissen: veniet), inquit, spiritus veritatis, scriptura vero apostolorum actuum: repleti sunt, inquit, omnes spiritu sancto. completa sunt ergo omnia atque perfecta.

sermo fatiget. et ideo, quicunque est spiritalis et pleniorem sermonem de divinitate sancti spiritus audire desiderat, die crastina maturius ad ecclesiam sitienter ac fideliter veniat. Im Anfang der 2. Predigt lesen wir, nachdem einige Zeilen allgemeineren Inhalts vorhergegangen: Vos vero, fratres carissimi, praeparate exceptorium sancti pectoris vestri influenti aquae divinae, et quod de mysterio sanctae trinitatis vel divinitate sancti spiritus insinuare cupimus, cum silentio et quiete suscipite, sanctarum enim scripturarum testimoniis volumus approbare, quomodo spiritus sanctus in cunctis virtutibus patri et filio coaequalis esse evidenter possit agnosci. Die Predigt schliesst mit den Worten: . . . ista, quae dicta sunt, caritati vestrae sufficiant. et quia aliquid de sermone isto vobis credidimus reservandum, si secundum vestram consuetudinem die crastina maturius conveneritis, absque aliqua lassitudine matutinis explicitis, quod ex industria reservatum est, audietis praestante domino nostro etc. Und schliesslich der Anfang der 3. Predigt lautet: Quod de divinitate spiritus sancti hesterna die caritati vestrae servavimus, nunc, si iubetis, cum silentio et quiete opportune vel congrue audire potestis.

Vergleicht man den Schluss der 1. Predigt mit dem Anfang der 2. einerseits und mit dem der 3. anderseits, so ist unverkennbar, dass dieser an den Schluss der 1. Predigt sich ungezwungener anschliesst als jener. Hier ist die Korrespondenz formaler und sachlicher Art, dort nur eine solche letzterer Art. Dies liesse vermuten, dass die ursprüngliche Reihenfolge nicht die in den Handschriften vorliegende war, sondern dass die 3. Predigt der 2. voranging. Doch diese Vermutung erweist sich als unhaltbar, ebensowohl wegen des bereits oben erwähnten „spiritus sanctus, qui descendisse hodie in apostolos legitur“ im Schluss von 3, als wegen des Umstandes, dass bei Annahme der Reihenfolge 1—3—2 die dritte Predigt keine Überleitung zur zweiten böte, letztere dagegen trotz ihres auf eine Fortsetzung der Predigt hinweisenden Schlusses doch ohne eine solche zu stehen kommen würde.

Als ebensowenig zum Ziele führend erweist sich aber jede der sonst noch möglichen Kombinationen in der Reihenfolge der Predigten. Aber vielleicht liessen sich — um auch dieses

zu erwägen — die durch das „spiritus sanctus, qui descendisse hodie in apostolos legitur“ gegebenen Schwierigkeiten lösen durch die Annahme, dass entweder die erste oder die zweite Predigt oder gar beide nicht am ersten Pfingstfeiertage selbst, sondern am Vorabend dieses Festes, während des Vigiliengottesdienstes, gehalten worden sind. Im ersten Falle liesse sich dann etwa die 3. als Fortsetzung der 1. fassen, doch bliebe hierbei für die 2. kein Platz mehr. Im 2. Falle käme die 3. Predigt als Fortsetzung der 2. zu stehen. Hierbei liesse sich aber die 1. nicht mehr unterbringen. Nur im letzten Falle, wo sowohl die 1. als die 2. Vigilienpredigten wären, käme die 3. zu ihrem Rechte und es erklärte sich dann leicht das schon mehrfach erwähnte „spiritus sanctus, qui descendisse hodie in apostolos legitur“.

Doch weder die 1., noch auch die 2., noch auch schliesslich beide zusammen können am Vorabend des Pfingstfestes gehalten worden sein. Denn abgesehen davon, dass bei den Vigiliengottesdiensten, soweit wir zu sehen vermögen, [1]) nicht gepredigt worden ist, sondern die Feier nur in Gebeten, Hymnengesang, Lektionen, Prozessionen und dergl. bestand, so spricht doch gegen diese Annahme, zunächst was die erste Predigt betrifft, 1) die unverkennbare auf den 1. Pfingstfeiertag weisende Einleitung (s. o.) und 2) das p o s t l a b o r e m v i g i l i a r u m non oportet, ut vos diutius prolixior sermo fatiget zum Schluss der Predigt. Denn es ist aus liturgischen und allgemeinen Erwägungen undenkbar, dass nach absolvierten Vigilien — denn nur das könnte das post laborem vigiliarum bedeuten — noch eine Predigt gehalten worden sein sollte. Begreiflich wird aber die Rücksichtnahme des Redners auf die Müdigkeit der Zuhörer am 1. Pfingstfeiertage, wenn diesem ein anstrengender und bis spät in die Nacht, ja den Morgen hinein dauernder Vigiliengottesdienst voraufgegangen war. [2]) Schliesslich bliebe

[1]) Vgl. Binghami opera (ex lingua anglicana in latinam convertit Grischovius), vol. 5 p. 288; vol. 9 p. 146 u. vol. 3 p. 176.

[2]) Chrysostomus sagt in einer seiner Predigten: Ihr habt die Nacht zum Tage gemacht durch die Vigilien, macht nun nicht den Tag zur Nacht durch Saufen, Trunkenheit und leichtfertige Lieder. Vgl. Binghami opera, vol. 9 p. 146.

3) bei der Annahme, dass die erste Predigt Vigilienpredigt ist, unverständlich, wie der Redner betreffs des Kirchenbesuches am folgenden, d. h. am 1. Pfingstfeiertage sich so hätte vernehmen lassen können, wie er es thatsächlich thut. Er sagt (340, 7 ff.): Et ideo, quicumque est spiritalis et pleniorem sermonem de divinitate sancti spiritus audire desiderat, die crastina maturius ad ecclesiam sitienter ac fideliter veniat. qui enim venire dessimulaverit, non se esse spiritalem apertissime demonstrabit. Sed credimus de dei misericordia, quod plus apud vos gratia spiritus sancti, quam occupatio mundi istius praevalebit etc. So, wie eben angeführt, spricht man nur, wo man mit einer nicht allgemein üblichen Sitte · bezüglich des Kirchenbesuches an gewissen Festtagen rechnet. Dass aber eine solche allgemein übliche Sitte bezüglich des 1. Pfingstfeiertages nicht bestanden haben sollte, ist undenkbar. Der Redner konnte ein Kommen zur Kirche am 1. Pfingstfeiertage nicht wohl anders als für selbstverständlich halten. 4) ergäbe sich bei der Annahme, dass Nr. 29 Vigilienpredigt ist, der unnatürliche Sachverhalt, dass an einem der kirchlichen Hauptfeste nicht eine ein selbständiges Ganzes bietende Predigt gehalten worden wäre, sondern eine als Ergänzung gemeinte Fortsetzung einer anderen.

Ebensowenig wie Nr. 29 kann nun aber auch Nr. 30 Vigilienpredigt gewesen sein. Auch hier verwehren die Schlussworte (s. o.) eine solche Annahme. Denn auch hier ergäbe sich zunächst das ebenso Unnatürliche wie Undenkbare, dass der Redner im Hinblick auf die Feier des Hauptfestes gesagt haben sollte, dass er ein aliquid de sermone isto reservieren wolle; 2) setzt das si secundum vestram consuetudinem die crastina maturius conveneritis und das matutinis explicitis, quod reservatum est, audietis voraus, dass die Fortsetzung der Predigt nicht erfolgen soll als Teil eines doch nicht anders als zeitlich bestimmt fixierten sonn- bezw. festtäglichen Gottesdienstes, sondern als gelegentlicher Anschluss an die Matutinen. [1])

[1]) Die Rücksichtnahme auf die lassitudo der Zuhörer ist hier nicht an dem labor vigiliarum orientiert, sondern an dem allgemeinen Gedanken: ita verbi dei praedicatio temperetur, ut iugiter desiderari et semper possit augeri.

Somit erweist sich also auch der Versuch die 2. und 3. Predigt mit einander in Einklang zu bringen, als vergeblich und wir stehen so den 2 mit einander nicht vereinbaren Thatsachen gegenüber, dass die 3 Predigten doch augenscheinlich für die drei aufeinanderfolgenden Pfingstfeiertage bestimmt sind, und dass sie dieses doch um des Schlusses der 3. Predigt willen nicht sein können. Dies zwingt zu der Annahme, dass es mit dem Schluss, wo alles sonst auf das vortrefflichste zu einander passt, irgendwie nicht in Ordnung ist. Doch auch hier erweisen sich alle Möglichkeiten als nur mangelhafte Lösungen des Problems. Denn wollten wir annehmen, dass der schon vielfach genannte Satz im Schluss der 3. Predigt eine ungeschickte Einschaltung eines Abschreibers ist: — in der handschriftlichen Überlieferung ist für diese Annahme keine Stütze gegeben. Zudem, was hätte den Abschreiber veranlasst haben können, einen Satz einzuschalten, der weder durch die Predigt selbst, noch durch den Kontext sich nicht nur nicht nahelegte, sondern im Gegenteil störend wirken musste. Einer ebenso rätselhaften Erscheinung ständen wir aber auch gegenüber, wenn wir annähmen, dass das „spiritus sanctus, qui descendisse hodie in apostolos legitur" ursprünglich ist. Denn liegt es klar zu Tage, dass die 3 Predigten ein zusammenhängendes Ganzes bilden sollen und nicht anders als für die 3 Pfingstfeiertage bestimmt gewesen sein können, so ist undenkbar, dass der Verfasser bei der Ausarbeitung dieser Predigten so mechanisch zu Werke gegangen sein sollte, dass er hierüber den Zweck vollständig aus dem Auge verlor, dem sie dienen sollten. Es bleibt dies undenkbar auch dann, wenn wir die Predigten vom Verfasser zu gleicher Zeit ausgearbeitet sein liessen [1]) und zwar zu dem Behufe, um die Predigten nicht selbst zu halten, sondern um in ihnen eine Handreichung anderen Geistlichen zu bieten.

[1]) Dass die Predigten nicht eine freie Ansprache sind, sondern zuvor ausgearbeitet worden sind, ist durch den Umstand ausser Frage gestellt, dass Nr. 30 mit Ausnahme der Einleitung und des Schlusses und von Nr. 31 ein grosser Teil der 1. Hälfte sich aus wörtlichen Exzerpten aus Faustus' Schrift De spiritu sancto zusammensetzt. S. die Nachweise im Engelbrecht'schen Texte S. 340 ff.

Ergibt sich somit weder auf dem einen noch auf dem andern Wege eine befriedigende Lösung des uns eben beschäftigenden Problems, so ist doch damit die enge Zusammengehörigkeit der 3 Predigten keineswegs in Frage gestellt. Sie bleibt bestehen und damit auch das, worauf es uns bei der Frage nach dem Verfasser von Nr. 29—31 ankommt. Denn gehören die Predigten so eng zusammen, wie wir oben gesehen haben, so können sie in der Form, wie sie uns vorliegen, nur von einem Verfasser herühren. Doch wer ist dieser?

Engelbrecht hat auf Grund des doppelten Umstandes, [1]) dass 1) unseren 3 Predigten im Cod. Reginensis der Tractatus s. Fausti de ascensione domini (= Ps.-Eusebius 26) unmittelbar vorhergeht, sowie 2) dass Nr. 30, bis auf Einleitung und Schluss, und Nr. 31, in dem grössten Teil der 1. Hälfte, sich aus wörtlichen Entlehnungen aus Faustus' Schrift De spiritu sancto zusammensetzt, den faustinischen Ursprung der 3 Predigten für unzweifelhaft erklärt. Doch E.'s Meinung ist unhaltbar. Es lässt sich der positive Beweis erbringen, dass Nr. 30 und 31 nicht von Faustus stammen können. Ist aber erst dieser Erweis erbracht, dann ist damit auch das andere gegeben, dass auch Nr. 29 in der Form, wie sie uns vorliegt, nicht auf Faustus zurückgehen kann. Fassen wir zunächst die 3. Predigt näher ins Auge.

Von der 4. Zeile der Predigt (Cum spiritus sancti personam propriam demonstremus) — 345, 21 (non naturae) stimmt der Text derselben wörtlich überein mit 2 Stellen aus Faustus' Schrift De spiritu sancto. 344, 17—345, 15 (superflua) ist = De spiritu s. 115, 8—116, 8; 345, 15 (numquid in hoc est) —345, 21 (non naturae) ist = De spiritu s. 116, 19—25. Von 345, 22 bis zum Schluss der Predigt lassen sich solche Entlehnungen nicht nachweisen. Faustus würde also, wenn er der Verfasser wäre, von 345, 21 an ein selbständiges Neues bieten. Doch folgendes verwehrt eine solche Annahme.

a) Gleich in der 1. Zeile nach den Entlehnungen findet sich die Verbindung dominus et salvator noster. 346, 18 wieder-

[1]) Vgl. die Prolegomena seiner Faustusausgabe p. LXI und seine „Studien etc.“ S. 40 u. 87.

holt sie sich. Diese Verbindung ist dem Verfasser also vertraut. In den als Grundlage unserer Untersuchungen angenommenen Schriften suchen wir aber nach ihr vergeblich. Es ist hier zu wiederholen, was bereits öfter über diese Verbindung gesagt ist.[1])

b) 346, 21 findet sich die Citationsformel apostolus docens dicit. Auch sie ist Faustus fremd. Zwar findet sich bei ihm überaus häufig die Verbindung von dicere mit einem anderen Verbum declarandi, doch durchgehends nur in der Form, dass dieses im Partizipium steht, nicht aber, wie hier, jenes.[2])

c) 346, 1 ff. meint der Redner, dass Christus mit der Sendung des Geistes uns zeigen wollte, dass seine Kirche sowohl durch den Willen Gottes des Vaters gebaut, als durch das Leiden des Sohnes losgekauft, wie schliesslich durch die doctrina spiritus sancti gefestigt werde. Er fragt weiter: quomodo hoc agnosci evidentius potest? und antwortet: quomodo nisi quia ad redemptionem nostram deus pater filium suum misit, filius nos sua passione salvavit, fidem autem nobis spiritus inspirat. Uns interessiert der letzte Satz. Durch das inspirat ist der Glaube in unzweideutiger Weise auf ein innerliches Wirken des heiligen Geistes zurückgeführt. Faustus kann diesen Satz nicht geschrieben haben. Denn so fest es ihm — entsprechend seinen Grundgedanken über das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Willen — steht, dass die Fähigkeit zu glauben für den Menschen in und mit

[1]) S. o. S. 102. 10; vgl. auch S. 73 Anm. 1.

[2]) Vgl. sanxisset dicens 9, 13; conprimit dicens 18, 27; recucurrit d. 20, 3; condemnat d. 27, 17; demonstrat d. 32, 22; 112. 1; loquitur d. 40, 4; 113, 25; castigat d. 44, 3; adserit d. 45, 5; 107, 5; incitat d. 45. 21; commemorat d. 54, 28; adiungit d. 66, 24; manifestat d. 67, 23; increpat d. 70, 19; protestatur d. 82, 1; alloquitur d. 89, 12; 122, 1; 123, 2; damnat d. 102, 20; perdocuit d. 111. 12; exposuit d. 111, 24; ostendit d. 112, 15; 154, 21; explicat d. 125, 10; concelebrat d. 127, 19; insinuat d. 141, 4; digessit d. 141, 14; edocuit d. 152, 16; declarat d. 155, 10; docuit d. 155, 23; arguit d. 186, 15. Vgl. auch: adsignat ita dicens 40, 12; 105, 9; 136, 25; retorquet i. d. 42, 23; prosequitur i. d. 81, 21; adserit i. d. 112, 25; 147, 26; protestatur i. d. 138, 8; declarat i. d. 155, 28; iudicat i. d. 185, 22 und: non diversus apparebit ita dicens 18, 15; manum aperuit ac dilatavit ita dicens 37, 27; elatus amisit dicens 136, 9.

seiner Naturausstattung gegeben ist, [1]) und demgemäss der Glaube von Gott ebenso gefordert wird wie irgend eine andere Leistung, [2]) — ebenso fremd ist ihm auch die von dem inspirare unablösbare Vorstellung von einer innerlich wirkenden Gnade Gottes. [3]) Letzterem entspricht es, dass sich bei ihm das Verbum inspirare nirgends in dem hier vorliegenden Sinne findet. Nur 4mal kommt das Verbum bei ihm vor. 2mal gebraucht er es von der inspirierenden Thätigkeit des heiligen Geistes bezüglich der Propheten (147, 25 und 148, 3), die beiden andern Male steht es in einem gänzlich abgeblassten Sinne. [4])

[1]) Vgl. De gratia 76, 20ff.: Vides bonum credulitatis non novellum esse privilegium, sed vetustum, et inter ipsa mundi coalescentis exordia mentem hominis sicut intellectu atque ratione ita etiam fide a summo auctore dotatum und ibid. 80, 18ff.: qui (scil. Enoch) dum fidei merito in prima saeculi illius aetate ceteros antecellit, fidem ipsam cum lege naturae sibi traditam fuisse perdocuit. Auch Stellen wie die folgenden gehören hierher: absolute hic (Joh. 12, 42) indicat, . . . etiam infidelibus vim credulitatis fuisse conlatam (67, 27ff.) oder: quod credunt, gratiae largitas est (67, 30f.) oder: quo genere etiam infideles copiam fidei accepisse manifestat (48, 10) —, da in ihnen von der Fähigkeit zu glauben nicht als einer im Menschen durch eine innerliche Gnadenwirkung Gottes bezw. des heiligen Geistes zu stande gekommenen die Rede ist, sondern als einer schon in und mit der Naturausstattung unmittelbar gegebenen.

[2]) Vgl. De gratia 21, 27ff. Sed dicis fidem ipsam non omnibus posse conpetere. Non mirum si homini, ad quem denegas opera pertinere, etiam fidem studeas derogare, quam manifestum est inter opera conputari und ibid. 22, 18ff.: prima itaque vocatio conpendia fidei requirit a nobis, sequentis vero temporis gratia redemptis ablutis innovatis sedulitatem operis et curam laboriosae servitutis indicit.

[3]) Ausschlaggebend hierfür und die richtigen Gesichtspunkte für die Beurteilung zweifelhafter Stellen angebend ist die Auslegung von Joh. 6, 44. Faustus fasst hier das adtrahere, im Gegensatz zu Augustin, der in dieser Stelle gerade einen Beweis für seine Lehre von der innerlich den Willen erfassenden und umschaffenden Gnade sah, als ein praedicare, excitare scripturarum consolationibus, deterrere increpationibus, proponere desideranda, intentare metuenda, comminari iudicium, polliceri praemium (52, 12ff.).

[4]) Vgl. Sicut (deus) dexteram in omni homini ipse [non solum] (denn so ist wohl zu ergänzen) formavit, sed in potestate hominis posuit, ut eam quo vellet extenderet et ad diversa opera conferret, pari modo sensum rationis et arbitrium voluntatis in unamquamque animam inseruit inspira-

d) 346, 23 findet sich der Taufbefehl citiert in der Form euntes baptizate omnes gentes etc. In seiner Schrift De spiritu sancto citiert Faustus die Stelle 2 mal, beide Male aber in der Form ite, baptizate etc. (114, 22 und 138, 8).

Bezüglich des Sermo 30 liegt das Beweismaterial gegen Faustus quantitativ nicht so günstig wie bei dem eben besprochenen Sermo 31, doch immerhin noch so, dass sich auf Grund desselben ein sicheres Urteil fällen lässt. Doch zuvor ein Wort über die Zusammensetzung der Predigt.

Wie schon erwähnt, besteht die Predigt mit Ausnahme 1) der 5 ersten Zeilen, die dem Liber testimoniorum fidei contra Donatistas [1]) entlehnt sind, 2) der folgenden 6 Zeilen der Einleitung und 3) der Schlusszeilen von Quamvis cor vestrum etc. an, ganz aus Entlehnungen aus Faustus' Schrift De spiritu sancto:

a) 340, 28 (Legimus in veteri testamento) — 342, 11 (ad coaeternitatem pertinet maiestatis) ist = De spiritu sancto 108, 15—110, 4.

b) 342, 12—19 (Esaias quoque — videbitis) ist = De spiritu sancto 112, 6—13.

c) 342, 20 (Credamus saltim) — 343, 31 (in tribus digitis adprobatur) ist = De spiritu sancto 112, 19—114, 7.

Bis auf Änderungen in den vier ersten entlehnten Zeilen und eine kurze Einschaltung auf S. 341, 13 stimmt der Text der Predigt bis aufs Wort mit den betreffenden Partien in Faustus' Schrift De spiritu sancto überein. Da die oben genannten, wie es scheint, selbständigen Stücke des Verfassers nichts enthalten, was gegen Faustus beweisend wäre, so ist aus den mit dem Text von De spiritu sancto vorgenommenen Änderungen eine Entscheidung über den Verfasser zu versuchen. Letztere erweist sich als möglich.

340, 28 ff. ist aus dem Suscipe de sacris voluminibus trini-

vit infudit (29, 23 ff.) und 76, 13 f., wo es von Abel heisst: unde placituras deo hostias et per ignem caelitus adsumendas de adipibus et primitiis scisset eligere, nisi fides, quae eum amatorem virtutum fecerat, inspirasset.

[1]) Pitra, Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata 1888, p. 147 seqq.

tatem: in principio fecit deus caelum et terram et spiritus dei ferebatur super aquas. pater auctor, aequaevum principium filius, superfusus aquis spiritus sanctus — aus diesem Texte in De spiritu sancto ist in der Predigt geworden: legimus in veteri testamento, quia in principio fecit deus caelum et terram et spiritus dei ferebatur super aquas: in deo intellege patrem, in principio accipe filium, superfusum aquis agnosce spiritum sanctum. Die hier vorliegenden Änderungen bieten nichts Auffälliges. Sie erklären sich ungezwungen aus dem Streben des Redners nach einer weniger schroffen Überleitung vom Thema zur Ausführung bezw. nach einer schlichteren, einer erbaulichen Ansprache mehr entsprechenden Ausdrucksweise. Die Annahme, dass der Verfasser der Predigt und der der Vorlage ein und dieselbe Person sind, wird durch nichts verwehrt. Ausgeschlossen erscheint aber die gleiche Annahme bei der Einschaltung auf S. 341, 13.

Es handelt sich um den Schriftbeweis für die Gottheit des heiligen Geistes. Einen solchen sieht der Verfasser in dem, was über die Erschaffung des Menschen gesagt ist. Es heisst 341, 9ff.: Perspice, quomodo trina vice nomen dei in creatione hominis nuncupatur. sic enim habemus in Genesi: et dixit deus: faciamus hominem, et iterum: creavit deus hominem, et tertio: benedixit ei deus. dixit deus, fecit deus, benedixit deus. propter tres personas ter iteratur una divinitas. Dadurch dass hier zwischen den mit benedixit deus schliessenden und mit propter tres personas beginnenden Satz das dixit pater, fecit filius, benedixit spiritus sanctus getreten ist, ist das klare Ziel, dem die Argumentation der Vorlage sowohl als der Predigt gilt, verwischt, und die Ausführungen kommen nun nicht mehr als Erweis der Gottheit des Geistes zu stehen, sondern als solche, durch welche die Erschaffung des Menschen als Werk der ganzen Trinität aufgezeigt wird. Sollte nun aber diese verwirrende, ja den Nerv der Argumentation der Vorlage zerschneidende Einschaltung auf den Verfasser der Vorlage selbst zurückzuführen sein? Das scheint mir nicht nur unwahrscheinlich, sondern undenkbar. Auch Nr. 30 kann nicht faustinisch sein.

Es erübrigt eine Besprechung von Nr. 29. Dass sie in

der Form, in der sie uns vorliegt, nicht von Faustus herrühren kann, ist mit der bereits besprochenen Thatsache gegeben, dass unsere 3 Predigten so eng zusammengehören, dass sie nur einen Verfasser haben können. Dabei ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass, ebenso wie bei der 2. und 3. Predigt Entlehnungen aus faustinischen Schriften stattgefunden hatten, so auch hier der Grundstock der Predigt faustinisches Eigentum sein könnte. Der allgemeine Charakter der Predigt nach Inhalt und Form ist einer solchen Annahme — die Schlussworte: post laborem vigiliarum etc. sind natürlich auf Rechnung des Zusammenstellers zu setzen — nicht ungünstig, doch fehlen positive Hinweise. Was gewisse sprachliche Einzelheiten betrifft, die, soweit wir auf Grund der anerkannt echten Schriften des Faustus zu urteilen vermögen, letzterem fremd sind, [1]) so liessen sie sich ungezwungen durch die Annahme erklären, dass der Zusammensteller der 3 Predigten den übernommenen Text überarbeitet hat. Wie weit die Überarbeitung sich erstreckte, ist nicht mehr auszumachen.

Zum Schluss die Bemerkung, dass der Zusammensteller in der Person des Cäsarius von Arelate zu suchen ist. Dies lässt sich beweisen. Doch sei auch hier der Beweis auf den 3. Teil unserer Untersuchungen verspart.

[1]) Einiges sei hier angeführt. 4 mal findet sich ein inquit derart in die direkte Rede eingeschaltet, dass das dazu gehörige Subjekt vor diesem zu stehen kommt. Diese an sich gewöhnliche Stellung des inquit suchen wir bei Faustus, trotzdem dass das inquit bei ihm sich unzählige Mal findet, vergebens. Entweder erscheint das Wort bei Faustus so abgeschliffen, dass es einem „heisst's“ gleichkommt, oder es folgt auf ein unmittelbar voraufgehendes Verbum sentiendi oder declarandi oder einen diese vertretenden Ausdruck, oder es ist schliesslich = „sagt er“. Nie ist es aber so gebraucht, wie beispielsweise in dem letzten der in unserer Predigt vorkommenden Fälle: Et ideo beatus apostolus: divisiones, inquit, gratiarum sunt (339, 17). — 2 mal findet sich der Ausdruck scriptura apostolorum bezw. apostolicorum actuum (337, 21 und 24). Faustus citiert nie die Acta so. 2 mal findet sich ein pervenire ad im Sinne von „erlangen“ (ad indulgentiam pervenire 339, 8 und ad sanitatem pervenire 340, 5). Bei Faustus ist dieser Gebrauch des pervenire ad nicht anzutreffen; vgl. o. S. 138. 3.

Sermo 25 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe.[1])

Engelbrecht hat auf Grund des Zeugnisses des Cod. Parisinus latinus 3783 s. XI in. diese Predigt[2]) dem Faustus vindiziert.[3]) Dieser Codex enthält eine Reihe dem Faustus zugeschriebener Predigten: „Incipiunt sermones s. Fausti episcopi legendi ante quadragesimam." Sein Zeugnis ist E. besonders wertvoll; böte er doch nach unserer Predigt eine andere (item sermo unde supra = Faust.-Eng. 26, p. 328 seqq.), die aufs sicherste dem Faustus zugeschrieben werden könne und nur durch diesen Cod. auf uns gekommen sei.

Eine Stütze findet das Zeugnis des Cod. Paris. lat. 3783 in einer Angabe Angelo Mai's (Spicilegium Romanum [Rom 1841] V S. 85), der in einer vatikanischen Handschrift unsere Predigt als eine dem Faustus zugeschriebene gelesen haben will.

Nach der kritischen Notiz der Mauriner zum Sermo 142 der Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's findet sich in einigen Mss. jüngeren Alters Faustinus (nicht Faustus!) als Verfasser genannt. Ein gleicher ist der Thatbestand bei Nr. 28 des Cod. Cheltenhamiensis 8400 s. VIII und Nr. 37 eines Cod. Cantabrigiensis (Pembroke College Cambridge) s. X.[4])

Schliesslich figuriert als Autor unserer Predigt noch Cäsarius und zwar, nach Morin,[5]) in unzähligen Codd. jeden Alters.

Das Zeugnis der letztgenannten Handschriftengruppe ist im vorliegenden Falle ein ungemein interessantes. Es ist geeignet, ein gewisses Licht über das uns annoch rätselhafte Faustus-Faustinus, das wir auch hier wiederum bei unserer

[1]) Rogo vos et admoneo, fratres carissimi, ut in isto legitimo ac sacratissimo tempore, p. 323 seqq.

[2]) Faust.-Eng. 25 ist = sermo Caesarii 2 (M.B.P. Lugd. VIII p. 820) = Aug. app. s. 142 (P.L. 39, 2022) = (Ambrosii s. 26 Isidori Hispalensis app. (P.L. 83, 1217).

[3]) Vgl. die Prolegg. seiner Faustusausgabe p. LIX. seq.

[4]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. LVI.

[5]) Revue Bénédictine IX (1892), p. 58.

Predigt haben, zu verbreiten. Wir wissen nämlich von einem Abt Faustinus, der im 6. Jahrhundert gelebt hat. Er war der Nachfolger des heiligen Medardus von Soissons († 545). Letzterer stand in nahen Beziehungen zur h. Radegunde von Poitiers, einer begeisterten Verehrerin des Cäsarius. In den Kreisen eben dieser Radegunde sind allem Anscheine nach Sammlungen von Gelegenheitsschriften des Arelatensers angelegt worden. Ist dies aber der Fall, dann liegt die Annahme sehr nahe, dass ein handschriftliches „Faustini", zumal bei Predigten, die sonst auch unter dem Namen des Cäsarius überliefert sind, nicht auf Faustus von Reji weist, sondern auf den Abt Faustinus von Soissons als Redaktor von Reden des Cäsarius. [1])

Doch wie dem auch sei, — wir stehen jedenfalls wiederum vor einer geteilten Überlieferung. Wem gehört die Predigt an? Trotz Engelbrecht's gegenteiliger Behauptung muss gesagt werden, dass sie einzig und allein von Caesarius stammen kann. Inhalt und Form würden dies beweisen selbst dann, wenn uns auch kein einziges zu Cäsarius' Gunsten sprechendes handschriftliches Zeugnis zu Gebote stände. Die Mauriner haben recht, wenn sie in ihrer Notiz zum Sermo 142 der Appendix sagen: Caesarium clamant singula fere verba. Doch nicht um den Erweis dessen, dass unsere Predigt von Cäsarius stammt, handelt es sich hier, sondern um die Frage, ob sie von Faustus herrühren kann. Die Frage ist entschieden zu verneinen. Folgendes macht einen faustinischen Ursprung der Predigt unmöglich.

a) 3 mal findet sich in der Predigt die Citationsformel secundum illud mit folgendem Relativsatz. 324, 8 heisst es: s. i. quod scriptum est; 325, 7 s. i. quod ipse dixit und 325, 23 s. i. quod Iacobus apostolus terribiliter increpat dicens. Schon oben (S. 124. 6) sahen wir, dass bei Faustus eine Citateinführung mit secundum an sich nicht selten ist; doch nirgends findet sie sich in der Form, wie sie uns hier 3 mal entgegentritt. Das kann nicht zufällig sein.

b) An synonymen Wendungen für „mit Gottes Hilfe"

[1]) Vgl. Arnold a. a. O. S. 467.

findet sich in unserer Predigt 1) cum dei adiutorio (326, 7); 2) deo inspirante (327, 5); 3) deo auxiliante (327, 10); 4) deo propitio (326, 28). Der formelhafte, gleichsam parenthetische Gebrauch dieser Wendungen lässt letztere als dem Verfasser besonders geläufige erkennen. Dies stimmt wiederum nicht zu Faustus. Denn die 3 ersten Wendungen finden sich bei ihm, obwohl die von ihm behandelten Themata, speziell die in seiner Hauptschrift De gratia, ihm nur zu häufig Gelegenheit geboten haben würden, sich ihrer, wenn sie ihm geläufig gewesen wären, zu bedienen, — nie. Und selbst wenn wir annehmen wollten, dass das Fehlen dieser Wendungen bei Faustus ein zufälliges ist, so könnte dies doch nur für die 1. und 3. gelten; schlechterdings ausgeschlossen wäre es aber betreffs des deo inspirante. Denn das inspirare setzt einen Begriff der göttlichen Gnade voraus, wie er Faustus fremd ist. Faustus kennt keine innerlich wirkende Gnade Gottes. Es ist hier zu wiederholen, was bereits oben (S. 225) betreffs dieses Punktes, sowie dessen, in welchem Sinne Faustus das inspirare gebraucht, gesagt war.

Was übrigens das oben an erster Stelle genannte cum dei adiutorio anlangt, so findet sich zwar bei Faustus einmal ein dei adiutorio (37, 10), doch gehört dieses Beispiel nicht hierher, denn 1) ist das dei adiutorio hier nicht formelhaft gebraucht und 2) fehlt das cum.[1] Ähnlich liegen die Dinge bei dem an 4. Stelle genannten deo propitio. Vergleichen liesse sich das propitio divinitate im Anfang von ep. 9(!) des Faustus (211, 6). Doch ist zu beachten, dass letzteres einen wesentlich anderen Charakter trägt als das deo propitio der Predigt. Denn während es sich hier um ein sittliches Thun handelt, das deo propitio erfolgt, ist dort die Rede von einem äusserlichen Widerfahrnis, das vom Redner religiös als ein propitia divinitate erfolgtes angeschaut wird.

[1]) Die Stelle lautet vollständig: Ostendamus vas contumeliae in vas honoris adiutorio dei et studio suo posse transire.

Sermo 26 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe.[1])

In seinem Liber adversus Graecos cap. 176 [2]) bietet Aeneas, Bischof ven Paris († 870) den Anfang einer Predigt: Permotos esse vos credo, fratres dilectissimi, cur a superiore dominica (Schluss): arca domini in periculis jejunum sustentare praevalet, temulentum sustentare non novit. Er führt dieses Stück ein mit den Worten: Sanctus Faustinus episcopus in dominica ante quadragesimam homiliatico sermone secundum morem illius temporis ita de jejunio varie exsequitur dicens etc. Fortsetzung und Schluss dieser Predigt veröffentlichte Lucas d'Achery im Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae bibliothecis delituerant (Paris 1723) I, 215 (VII, 118 der 1. Auflage) unter dem Titel: Fragmentum sermonis s. Faustini episcopi: Admonemus ergo nunc, sicut jam ante diximus (Schluss): si mihi non creditis, operibus credite. Als Fundort gibt d'Achery für diesen Sermo und dazu noch für einen zweiten: Admonitio s. Faustini episcopi dominica ante quadragesimam (= Caesarii Sermo 2 MBP. Lugd. VIII p. 820 = Faust.-Eng. 25) einen Cod. Corbeiensis (S. Germani a Pratis cod. bibl. Thuan.) an. Nach Engelbrecht ist letzterer der bereits erwähnte Cod. Parisinus lat. 3783 s. XI. In ihm findet sich, wie wir sahen, eine Anzahl Predigten, die den Titel trägt: Incipiunt sermones sancti Fausti episcopi ante quadragesimam: Rogo et admoneo vos, fratres carissimi (= dem eben genannten sermo Caesarii 2 und Faust.-Eng. 25), worauf unsere Predigt folgt mit der Überschrift: Item sermo unde supra: Permotos esse vos credo etc.[3])

Diese Identifizierung des Parisinus lat. 3783 mit dem

[1]) Permotos esse vos credo, fratres dilectissimi, p. 328 seqq. Ausser bei Engelbrecht findet sich die Predigt noch abgedruckt in der Appendix zu den Werken Leo's I. (P.L. 54, 488) und bei Caillau, append. I, serm. I p. 89 auf Grund des Codex Cassinensis CVI, p. 720; vgl. Morin, Critique etc. in der Revue Bénédictine IX (1892) p. 59.

[2]) P.L. 121, 742.

[3]) Vgl. zum Vorstehenden Engelbrecht, Studien S. 88.

d'Achery'schen Codex ist zu beanstanden. Denn 1) ist zu beachten, dass d'Achery nur die 2 eben genannten Quadragesimalpredigten in seinem Codex gefunden hat, während der Cod. Parisinus lat. 3783 deren eine grössere Anzahl enthält; 2) dass der d'Achery'sche Cod. in der Überschrift ein „sancti Faustini episcopi" hat, der Parisinus lat. 3783 dagegen ein „sancti Fausti episcopi";[1]) 3) dass die gemeinsame Überschrift der einzelnen Predigten hier wie dort Differenzen aufweist. Im Parisinus lat. 3783 heisst es: Incipiunt sermones sancti Fausti episcopi ante quadragesimam; im d'Achery'schen Codex: Admonitio sancti Faustini episcopi dominica ante quadragesimam.

Die Dinge liegen also so, dass im d'Achery'schen Codex und bei Aeneas von Paris sich ein Faustinus episcopus als Verfasser unserer Predigt genannt findet, im Parisinus lat. 3783 dagegen ein Faustus episcopus. Diese Verschiedenheit der handschriftlich überlieferten Autornamen ist nicht zu ignorieren. Denn weder haben wir (1) ein Recht zur Annahme, dass Aeneas von Paris mit dem sanctus Faustinus episcopus Faustus von Reji gemeint hat, noch auch (2), dass das s. Faustini episcopi des d'Achery'schen Codex seinen Grund hat in einer Verwechselung der Namen Faustus und Faustinus. Nur von einer Möglichkeit kann für das eine und andere die Rede sein.

Weiter werden wir aber auch gut thun, dem Zeugnis des von Engelbrecht so hoch gewerteten Cod. Parisinus lat. 3783 [2]) eine gewisse Skepsis entgegen zu bringen. Denn 1) ist das „sancti Fausti episcopi" noch kein unzweideutiges handschriftliches Zeugnis für Faustus von Reji; 2) sei daran erinnert, dass gleich die erste Predigt, mit welcher die Sammlung beginnt

[1]) Engelbrecht, a. a. O. meint zwar, dass d'Achery den Namen Faustinus statt Faustus wahrscheinlich nur des Aeneas Parisiensis wegen ediert habe. Diese Vermutung ist unhaltbar, da d'Achery (a. a. O.) für den Fall, dass er in seiner Handschrift den Namen Faustus gefunden hätte, sich nicht dahin hätte äussern können, dass der Verfasser Faustinus wahrscheinlich mit Faustus von Reji identisch sei.

[2]) Grund für die hohe Wertung dieses Codex („centum aliis codicibus potior est") ist E. der Umstand, dass in ihm allein, soviel sich sehen liesse, die uns beschäftigende Predigt überliefert ist, — ein sermo, qui certissimis argumentis Fausto ascribi potest; vgl. Prolegg. p. LIX.

(= Faust.-Eng. 25), wir Faustus ab- und Cäsarius von Arelate zusprechen mussten; 3) werden wir weiter unten sehen, dass noch eine andere Predigt dieser Sammlung (=Durl. 9) in der Form, wie sie uns vorliegt, nicht von Faustus herrühren kann.

Angesichts dieser Sachlage kann von einer für letzteren günstigen handschriftlichen Überlieferung nicht mehr die Rede sein. Wir haben daher bei einer Untersuchung unserer Predigt nicht zu fragen, ob etwas gegen eine Autorschaft des Faustus geltend gemacht werden kann, um dann, wenn dies nicht der Fall sein sollte, den faustinischen Ursprung derselben zu behaupten, sondern wir haben zu fragen, ob letzterer durch positive Argumente bewährt werden kann. Ist dies nicht der Fall, dann werden wir nur von der Möglichkeit eines faustinischen Ursprungs der Predigt reden dürfen. Nun ist aber die Beschaffenheit der letzteren eine solche, welche die eben genannte Möglichkeit nicht nur auf ein Minimum reduziert, sondern sogar zur Unwahrscheinlichkeit macht.

Wir fragen zuerst nach der Sprache der Predigt. Diese ist einer Autorschaft des Faustus nicht günstig. Zwar soll nicht behauptet werden, dass die Predigt nach ihrer sprachlichen Seite — zunächst was den Gesamteindruck anlangt — einen unfaustinischen Charakter aufweist; zwar fehlt es auch nicht an gewissen Einzelheiten, die an Faustus erinnern, — leider sind aber diese Einzelheiten nur wenig charakteristisch, dazu auch zu wenig zahlreich, als dass auf Grund derselben von einem faustinischen Kolorit der Predigt gesprochen werden könnte.

Folgendes liesse sich namhaft machen: 1) Devotionis enim iudicium est prius legem exsequi quam legis statuta cognoscere 328, 7 u. futuram laetitiam devotio exoptata anticipat 328, 14. Devotio ist ein dem Faustus geläufiger Begriff. Vgl. das oben S. 136 unter 17 Angeführte. 2) Exhibere donum muneris 328, 11 und exhibere deo munus 328, 12. Vgl. exh. oboedientiam 52, 21 und 91, 15; exh. ministerium, consilium 190, 17; exh. caritatis inexsolubilem pensionem 217, 24; exh. in se honoris causas 219, 6. 3) Unde = itaque: unde et nos religiosum munus exhibuimus deo, dum amplius ieiunavimus 328, 11. Vgl. unde vas electionis dicit 11, 15; unde etiam intellegendum est, eos etc. 103, 4; unde inconsequens fuit 137, 6; unde factum est 218, 25; unde ipse facile terrena despicis 214, 12 ep. 9 (!). Vgl. liesse sich auch unde disserit apo-

stolus 193, 2 und unde idem apostolus dicit 192, 12, doch steht einer sicheren Verwertung dieser Stellen der Umstand entgegen, dass unde hier nicht = itaque zu sein braucht, sondern auch im Sinne von „de qua re" stehen kann. ebenso wie bei unde penitus loqui apostolus non instituit 72, 6. 4) Unde et nos religiosum munus exhibuimus deo, dum amplius ieiunavimus 328, 12. Der hier vorliegende Gebrauch des dum = dadurch dass ist Faustus nicht fremd. Vgl. hierzu das bereits oben S. 137, Anm. 4 Gesagte. 5) Demonstrabant utique non se volentes religiose vivere, sed coactos 329, 3. Faustus gebraucht utique verhältnismässig sehr häufig. Vgl. hierzu die bereits oben S. 152. 5 angeführten Beispiele. 6) Veriti sunt, credo, ne quinqne dierum ieiuniis prolongatis etc. 329, 4. Auch bei Faustus findet sich 2 mal ein eingeschaltetes credo: 108, 19 u. 178, 22. 7) Audiant igitur refecti pariter ac robusti 329, 7. Die Verbindung zweier Begriffe durch pariter ac bezw. pariter et ist Faustus geläufig. Vgl. o. S. 170. 42. 8) 3 mal begegnen wir in der Predigt der rhetorischen Figur der Epanalepsis mit inquam (329, 8. 27. 30). Auch bei Faustus findet sie sich nicht selten. Vgl. 19, 14; 24, 15; 46, 26; 66, 14; 69, 28; 90, 26; 93, 2; 94, 1; 103, 10. 129, 25. 157, 9, 11; 179, 16; 197, 10 ep, 6 (!) 205, 3; 208, 23; 211, 9. 9) Cur enim (Noe) aedificabat tam grande opus, arcae illius causam, cur fieret, ipso opere testabatur. testabatur enim ipso apparatu etc. 329, 20 ff. Testari ist ein bei Faustus häufiges Verbum. Vgl. 9, 21; 28, 11; 39, 27; 49, 25; 50, 14; 51, 11; 60, 11; 67, 7; 81, 11; 85, 12; 114, 20; 115, 18; 127, 14; 130, 13; 140, 15; 147, 23; 154, 6; 170, 15; 178, 13; 205, 4. 10) Sapiens enim quisque intellegere poterat, naufragii nescio quid imminere. Vgl. bei Faustus: nescio quae crassitudo 179, 7. Vgl. auch nescio quomodo 30, 16; 164, 3; 178, 19; nescio unde 205, 14.

Zu Bedenken gibt jedoch ein Reihe von Wendungen etc. Anlass, die dem Sprachgebrauch des Faustus zuwider sind. Ich führe folgendes an:

1) 329, 13 lesen wir: Arca domini in periculis ieiunum sustentare praevalet, temulentum sustinere non novit. Non novit ist hier = non potest. Dieser Gebrauch des novisse ist Faustus fremd, obwohl das Verbum bei ihm häufig ist.[1])

2) 4 mal findet sich in der Predigt ein amplius, davon 2 mal in auffälliger Umgebung. 328, 12 heisst es: dum amplius (1)

[1]) Vgl. 7, 27; 16, 2. 3; 27, 22 (im bibl. Sinne = respuo); 50, 6; 51, 13; 73, 14; 87, 29; 106, 16; 113, 15; 126, 13; 133, 8; 143, 15; 148, 16; 175, 20; 201, 14. 27; 204, 22.

ieiunavimus; 328, 16 ff.: semper enim in rebus ambiguis oportet addere aliquid amplius (2) ad cautelam, quia, quod est amplius (3), recidi potest etc.; 329, 8 ff.: audiant illi, inquam, ut ieiunare incipiant isti, abstinere non desinant et communiter in arcam Christi intrare festinent. immo festinent amplius (4), quia tardius abstinere coeperunt. Das an erster und dritter Stelle sich findende amplius ist korrekt gebraucht. Anders steht es mit seinem Gebrauch an der 3. und 4. Stelle. An jener ist es in gewissem Sinne pleonastisch, an dieser steht es ungeschickt für magis, da sich amplius zu einer Verbindung mit Verben wie festinare nicht eignet. Diese Beobachtung lässt in dem amplius einen Lieblingsausdruck des Verfassers erkennen. Dies stimmt nicht zu Faustus, da bei ihm ein amplius weder in der hier vorliegenden ungeschickten Weise, noch auch sonst adverbiell sich gebraucht findet. Nur 1 mal überhaupt hat er das Wort amplus.[1])

3) 329, 14 begegnen wir einem eingeschobenen sicut iam ante diximus. Diese Formel ist Faustus fremd. Er hat entweder sicut superius dictum est 149, 13[2]) oder ut dictum est (114, 2. 25; 174, 25; 180, 8) oder ut diximus (107, 19; 113, 4; 147, 1) oder ut dixi (164, 11), — nirgends aber findet sich bei ihm ein iam oder iam ante in einem dem vorliegenden analogen Falle.

4) 329, 22 lesen wir: Sapiens enim quisque intellegere poterat etc. Quisque steht hier unlateinisch für quilibet oder quivis. Bei Faustus ist ein solcher Gebrauch des quisque nicht anzutreffen.

5) 330, 4 heisst es: Ipse ergo sanctus Noe opere populis praedicabat et dicebat illud evangelicum domini dictum etc. Auch diese unlateinische Citationsformel ist Faustus fremd. Zwar hat er, wie wir bereits früher (s. o. S. 96. 15) gesehen haben, bei Citateinführungen ein alleinstehendes illud oder Verbindungen wie: illud evangelicum, illud propheticum,

[1]) Vgl. Ampliorem misericordiam consequi 43, 19.

[2]) Vgl. auch: quae (scil sententia) superius est commemorata 145, 1; hunc gratiae largitorem superius spiritum sanctum, hic deum specialiter declaravit 152, 17; quem superiori sententia spiritum dei loqui proposuit 154. 4.

illud apostolicum, illud apostoli, illud prophetae, illud in psalmis, — nie aber ein für den Lateiner tautologisches illud evangelicum dictum.

Nicht günstiger als hinsichtlich der Sprache gestaltet sich die Sachlage, wenn wir die Predigt auf ihren Inhalt ansehen. Anklänge an Stellen in den als Grundlage der Untersuchung angenommenen Schriften des Faustus fehlen gänzlich. Doch ich sehe hiervon ab. Das kann zufällig oder durch das Thema der Predigt bedingt sein. Ein anderes ist zu erwägen. Es ist zu fragen, ob die in der Predigt vorausgesetzte Situation als eine für Faustus' Zeit und Wirkungsgebiet mögliche bezw. wahrscheinliche vorgestellt werden kann. Ich glaube die Frage verneinen zu müssen. Die Sache, um die es sich handelt, ist folgende.

In der Gemeinde dessen, der unsere Predigt hält, herrscht eine gewisse Aufregung darüber, dass, entgegen der bisherigen Sitte, die Quadragesimalzeit um eine Woche früher begonnen worden und dadurch ein Plus von 5 Fasttagen hinzugekommen ist. Dies Abgehen von der bisher geübten Praxis war aber nicht durch einen desbezüglichen Erlass des Redners veranlasst, sondern es hatte verlautet, dass man an massgebender Stelle mit dem Gedanken umgehe, eine Änderung in der bisherigen Fastenpraxis vorzunehmen. Unserm Autor war die Sache sympathisch, und ohne eine desbezügliche Anordnung seiner kirchlichen Obrigkeit abzuwarten, forderte er die Gemeinde mit einem Hinweis auf die in allernächster Zeit zu erwartende neue Bestimmung auf, freiwillig, ohne gesetzliche Nötigung, die Quadragesimalzeit um eine Woche früher zu beginnen. Doch der erwartete Entscheid von oben blieb aus. Dies veranlasste einen Teil der Gemeindeglieder, die Aufforderung des Bischofs zu ignorieren und bei der bisher üblichen Praxis zu bleiben. Dies die in der Predigt vorausgesetzte Situation,[1]) — eine Situation, die sich für Faustus' Zeit und

[1]) Das Recht, die in der Predigt vorausgesetzte Situation so zu zeichnen, wie im Texte geschehen ist, scheint mir durch folgende Stellen gewährleistet: a) Permotos esse vos credo, fratres dilectissimi, cur ad superiorem dominicam percurrimus et, cum hodie sit eius exordium, cur festivitatem eius ante unam hebdomadam celebrare coeperimus 328, 3 ff.

Wirkungskreis schwer denken lässt. Denn es ist zum mindesten unwahrscheinlich, dass man in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts [1]) in der Provence an massgebender Stelle — für Reji wäre dies Arles gewesen, welches damals im südlichen Teile Galliens Metropolitanrechte ausübte [2]) — mit dem Gedanken umgegangen sein sollte, eine Änderung der damals im Abendlande, wie es scheint, bereits allgemein üblich gewordenen 6 wöchentlichen Fastenzeit vor Ostern [3]) vorzunehmen. Es ist dies um so unwahrscheinlicher, als Arles sowie Vienne in dieser Periode, in ihrem Wettbewerb um den gallischen Primat, sich eifrigst um die Gunst des römischen Stuhles bemühten, Rom aber in den Fragen des Beginnes der Quadragesimalzeit Vertreterin der abendländischen Praxis gewesen ist.

(Der Text ist augenscheinlich nicht in Ordnung, denn 1) will das ad vor superiorem dominicam zu percurrimus nur schlecht stimmen, und 2) ist das erste eius [nach cum hodie sit!], da es nur auf dominicam zurückweisen kann, unverständlich. Ein befriedigender Text findet sich bei Aeneas von Paris bezw. in P.L. 121, 742 cap. 176: Permotos esse vos credo, fr. d., cur a superiore dominica quadragesimam percurrimus et, cum hodie sit ejus exordium etc.); b) nisi quod illos magis reprehendo, qui cum parati fuerint ieiunare, postea quam audierint sollemnitates, ambiguum neglexerunt ieiunare. demonstrabant utique, non se volentes religiose vivere, sed coactos. veriti sunt, credo, ne quinque dierum ieiuniis prolongatis caro eos corpusque defecerit et exiles ac tenues quadragesimae abstinentiam tolerare non possent 328, 28 ff.; c) 328, 6. 12 spricht der Redner davon, dass die observatio praepropera bezw. die festinata festivitas nicht getadelt werden könne, devotionis enim iudicium est prius legem exsequi, quam legis statuta cognoscere et ante oboedire praeceptis, quam oboedientiae praecepta compellant etc; d) 328, 15 meint der Redner: was geschehen, wäre caute geschehen, semper enim in rebus ambiguis oportet addere aliquid amplius ad cautelam; vgl. auch das ambiguum neglexerunt ieiunare 329, 2.

[1]) Diese Zeitbestimmung erhalten wir, wenn wir erwägen, dass unsere Predigt, wenn überhaupt von Faustus, dann von ihm nur während seiner bischöflichen Wirksamkeit gehalten worden sein könnte. Faustus ist aber etwa um 452 Bischof von Reji geworden und c. 490 gestorben; vgl. Engelbrecht in den Prolegg. seiner Faustusausgabe p. IX seqq.

[2]) Vgl. Wiltsch, Handbuch d. kirchl. Geogr. u. Statistik (1846) I, S. 180.

[3]) Vgl. Linsenmayr, Entwicklung der Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicaea (1877), S. 55 ff.

Erwägen wir das bisher Gesagte, nämlich

1) dass die handschriftliche Überlieferung der Predigt kein unzweideutiges Zeugnis für Faustus von Reji ablegt;

2) dass die Sprache der Predigt ein faustinisches Kolorit nicht aufweist;

3) dass in der Predigt sich eine Reihe charakteristischer Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus findet;

4) dass die in der Predigt vorausgesetzte Situation sich schwer für Reji bezw. die Provence in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts denken lässt, —

so werden wir urteilen müssen, dass höchst wahrscheinlich nicht Faustus von Reji, sondern ein anderer Faustus bezw. Faustinus der Verfasser von Faust.-Eng. 26 ist.[1])

Zum Schluss einige Bemerkungen über die Abfassungszeit unserer Predigt, wenigstens was den terminus ante quem non betrifft. Faust.-Eng. 26 weist gewisse Berührungen mit dem Sermo 20 des Maximus von Turin auf.[2]) Hier wie dort wird das, was zu Noah's und der Sündflut Zeit geschah, in Beziehung gesetzt zur Quadragesimalzeit. Dass diese Verwandtschaft keine zufällige ist, beweisen Parallelen wie: Sed dicit aliquis, s. Noe praedicationis vocem in Scripturis minime esse descriptam. Audi igitur, Noe etsi tacebat voce, opere loquebatur; silebat lingua, fabricatione clamabat. Nam utique cum operaretur opus novum, et nulli aliquando compertum, admonebat cunctos novis periculis nova tabernacula praeparari. Loquebatur ergo opere, et dicebat illud evangelicum dictum: Si mihi non creditis, operibus credite (Schluss der Maximuspredigt) und: Licet vox praedicationis non sit audita, tamen, etsi tacebat lingua, opere loquebatur, etsi silebat loqui voce, ascia personabat, cum enim aedificabat tam grande opus, arcae illius causam, cur fieret, ipso opere testabatur. Testabatur enim ipso apparatu nova tabernacula novis periculis profutura ipse ergo sanctus Noe opere populis praedicabat et dicebat illud evangelicum domini dictum: si mihi non creditis, operibus credite. Die Abhängigkeit kann nur auf seiten unserer Predigt gesucht werden. Denn während bei Maximus der Sündflutbericht als Beleg für

1) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 186 f.

2) P.L. 57, 576.

den auch sonst die Predigt beherrschenden Gedanken: salutaris et mysticus est quadragenarius numerus (col. 573 Ende) verwertet wird, stehen die parallelen Ausführungen unserer Predigt mit dem Vorhergehenden in denkbar losestem Zusammenhang.[1])

Maximus ist nun aber c. 430 [2]) Bischof geworden. Er kann die in Rede stehende Predigt nicht vor seiner bischöflichen Zeit gehalten haben. Faust.-Eng. 26 ist also nicht wohl vor der Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden.

Sermo 129 der Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's (edd. Maurini).[3])

Die Predigt ist nach einem „MS. accincti monasterii apud Burgundiones" von Bolland in den AA. SS. (Jan. I 2) ediert als „Sermo Faustini episcopi de Kalendis Januariis". Nach Angabe der Mauriner in der kritischen Notiz zu unserm Sermo findet sich derselbe unter Augustin's Namen in einem „vetus bibliothecae jam Colbertinae codex" und als Sermo S. Maxentii in einem „Ms. Navarricum". [4])

Die Mauriner halten die Predigt für cäsarianisch. Joh. Stilting stimmt ihnen zu. [5]) Engelbrecht konstatiert,[6]) ohne

[1]) Der gänzliche Mangel einer Bezugnahme auf das im Vorhergehenden behandelte Thema sowie die nur äusserliche Verknüpfung mit letzterem legt übrigens die Vermutung nahe, dass das von admonemus ergo (329, 13) bis zum Schluss reichende Stück mit dem ganzen vorhergehenden Abschnitt (= dem d'Achery'schen faustinischen Predigtfragment und dem Passus bei Aeneas von Paris!) überhaupt nicht ursprünglich verbunden gewesen ist. Doch bedürfte es zu einer Entscheidung dieser Frage zum mindesten einer klaren Einsicht in die Abhängigkeitsverhältnisse der hier in Frage kommenden Handschriften.

[2]) Vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae II 2 p. 257.

[3]) P.L. 39 col. 200 seq.: Dies calendarum istarum, fratres charissimi, quas Januarias vocant.

[4]) Auf die Frage des Näheren einzugehen, wer mit diesem „S. Maxentii" gemeint ist, hat an diesem Orte kein Interesse, da unsere Predigt, in der Form wie sie uns vorliegt, von Caesarius von Arelate herrührt.

[5]) Vgl. A.A. SS. Sept. VII p. 713.

[6]) Vgl. Studien etc. S. 89.

sich auf die Frage, wer der eigentliche Verfasser sei, einzulassen, dass Faustus es nicht sein könne. Die lange Einleitung der Predigt über den heidnischen Janus stehe zu dem rein homiletischen oder dogmatischen Charakter aller übrigen Predigten des Faustus in Widerspruch. Letzterer könne nur durch die Annahme gehoben werden, dass Faustus nicht der Verfasser sei. Dass mit dieser Argumentation E.'s die Frage, ob Aug.-Append. 129 von Faustus stammt, nicht erledigt ist, bedarf nur der Erwähnung. Stärkere Argumente sind beizubringen. Die Predigt bietet solche.

Von Augustin kann unser Sermo, wie bereits die Mauriner richtig erkannt haben, nicht herrühren. Ich sehe davon ab, dass er an dessen scharf ausgeprägte Predigtweise in nichts erinnert. Wichtiger ist hier die in n. 4 (Anfang) sich findende Notiz: Sancti antiqui patres nostri considerantes maximam partem hominum diebus istis (nämlich den Calendae Januariae) gulae vel luxuriae deservire, et ebrietatibus et sacrilegis saltationibus inservire, statuerunt in universum mundum, ut per omnes Ecclesias publicum indiceretur jejunium. Das sancti antiqui patres nostri setzt voraus, dass mindestens ein Menschenalter vor der Zeit des Redners die Kirche durch einen Synodalbeschluss den heidnischen Neujahrslustbarkeiten zu steuern bezw. durch Anordnung allgemein verbindlicher Fasten sie zu beseitigen gesucht hat. Eines solchen Synodalbeschlusses geschieht Erwähnung in Can. 14 des Conc. Turonense II vom Jahre 567. Es heisst hier: Inter natalem domini et Epiphaniam omni die festivitates sunt. Excipitur triduum illud, quo ad calcandam gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt, privatas in Calendis Januariis fieri litanias. Angesichts des patres nostri statuerunt kann die in Frage kommende Synode — ihre Akten haben sich nicht erhalten — nicht später als zu Ende des ersten Drittels des 6. Jahrhunderts stattgefunden haben.

Aber auch der terminus ante quem non lässt sich in einem für unsere Zwecke genügenden Grade bestimmen. Wir besitzen eine Predigt Augustin's De Calendis Januariis, welche der Bekämpfung jener heidnischen Lustbarkeiten gewidmet ist.[1])

[1]) Sermo 198, P.L. 38, 1024.

Nichts in ihr verrät, dass Augustin bereits von einem offiziellen Einschreiten der Kirche weiss. Unsere Predigt muss somit der spät- bezw. nachaugustinischen Zeit angehören. Aber wir dürfen den terminus ante quem non noch weiter hinunterrücken. Auch von Maximus von Turin besitzen wir eine Predigt über das in Rede stehende Thema.[1]) Maximus ist ca. 470 (jedenfalls nach 465) gestorben.[2]) Er muss die Predigt im Alter gehalten haben.[3]) Aber auch er weiss noch nichts von einem synodalen Einschreiten der Kirche gegen die am Neujahrstage üblichen heidnischen Lustbarkeiten. Ausdrücklich sagt er: Necessarium, dilectissimi, nec superfluum reor, si pro commonitione sancta dudum habita, praecedentium patrum vobis repetantur alloquia.[4])

Also frühestens im Anfang des letzten Drittels des 5. Jahrhunderts könnte die Synode gehalten worden sein, auf welche die oben citierten Sätze unserer Predigt hinweisen. Dadurch ist aber eine Autorschaft des Faustus ausgeschlossen. Denn selbst bei Annahme des günstigsten Falles, dass die Predigt von Faustus wenige Jahre vor seinem Tode gehalten worden ist, hätte er von dem in Rede stehenden Synodalbeschluss nicht als einem solchen reden können, der durch die sancti antiqui patres nostri erfolgte.

Das eben gewonnene Resultat eines nichtfaustinischen Ursprungs unserer Predigt findet seine Bewährung durch folgende sprachliche bezw. dogmatische Einzelheiten: a) 2mal (n. 2 u. 3) findet sich in der Predigt ein formelhaftes quod peius est. Die Wendung ist dem Redner also vertraut. Faustus

[1]) Hom. XVI, P.L. 57, 254 ff.

[2]) Vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones patrologiae II 2 p. 287 n. 2.

[3]) Maximus sagt im Eingange der Predigt: Quamquam non dubitem vos, fr. c., per paternam sollicitudinem instructione divini sermonis edoctos universas calendarum supervenientium vanitates declinare penitus et horrere etc.

[4]) Ein Codex unter den vielen anderen, in denen die Predigt überliefert ist, liest eloquia statt alloquia (vgl. die Admonitio zu Hom. 16). Diese Lesart ändert nichts an der im Texte ausgesprochenen Behauptung. Mit eloquia patrum können nicht synodale Festsetzungen gemeint sein, sondern nur gelegentliche Äusserungen der Väter, ganz abgesehen davon, dass der Inhalt der Predigt jene Annahme verbietet.

hat dieselbe nirgends. b) Im Anfang von n. 3 sagt der Verfasser: Et quia deus placatus vobis inspirare dignatus est, ut pro amore fidei ista miserabilis consuetudo de hac civitate in integrum tolleretur etc. Schon mehrfach [1]) haben wir gesehen, dass ein Gebrauch des inspirare, wie er hier vorliegt, bei Faustus sich nicht nur nicht findet, sondern auch seinen anthropologischen Grundanschauungen widerspricht.

Die Predigt ist nicht faustinisch. Sie ist cäsarianisch. Dies lässst sich beweisen. Doch davon bei Gelegenheit einer zusammenhängenden Untersuchung des literarischen Nachlasses des Cäsarius von Arelate.

Sermo 8 der Durlacher Sammlung. [2])

Die Predigt findet sich nach Angabe Angelo Mai's im Spicilegium Romanum (V p. 97), wo er sie p. 98—100 als „Faustini episcopi sermo de epiphania" edierte, in einer vatikanischen Handschrift. Nach Engelbrecht [3]) ist diese Handschrift der Cod. Ottobon. 976 s. XVII.

Im Durlacher Codex ist der Name des Autors nicht hinzugefügt. Die Überschrift lautet: Item de epiphania dñi ad missam aut de (sic!) crastino in ñt luciani martyris.

Nach Morin (Critique etc.) [4]) begegnen wir unserer Predigt in einigen Homiliarien unter Sedatus' Namen. Sie bildet zugleich den Schluss einer unter Sedatus' Namen bei Migne (P.L. 72, 771) abgedruckten Epiphaniaspredigt. Schliesslich findet sie sich noch im Codex von Silos. [5])

Wie vorstehende Übersicht zeigt, ist die handschriftliche Überlieferung einer Autorschaft des Faustus nicht sonderlich günstig. Denn 1) kann in dem „Faustini" des überdies so jungen Cod. Ottobon. (s. XVII!) kein handschriftliches Zeug-

[1]) Vgl. oben S. 139, Anm. 2.

[2]) Faust.-Eng. p. 252 seqq.: Sollemnitatem, quae est de domini nostri nativitate.

[3]) Vgl. die Fussnote zu Sermo 8 der Durlacher Sammlung.

[4]) Revue Bénédictine IX (1892) p. 55. 12.

[5]) Vgl. Morin, Revue Bénédictine IX (1892) p. 54. 8.

nis für Faustus von Reji gesehen werden. Es sei hier auf bereits mehrfach Ausgesprochenes verwiesen. 2) ist auch mit dem Umstand, dass unsere Predigt Bestandteil der Durlacher Sammlung ist, noch nicht ein handschriftliches Zeugnis für den Rejenser gegeben. Denn der Cod. Durlacensis erhebt, wie wir bereits früher gesehen haben (s. o. S. 4), keineswegs den Anspruch ein Corpus von Predigten des Faustus von Reji zu sein. 3) ist zu beachten, dass unsere Predigt auch mit dem Namen Sedatus in Zusammenhang gebracht worden ist.[1]) Trotzdem gilt es, um bei der einmal eingeschlagenen Methode zu bleiben, auch hier zu prüfen, ob unsere Predigt nicht von Faustus herrührt.

Hier wirkt es nun ungemein überraschend, dass gerade diese Predigt, für die ein günstiges handschriftliches Zeugnis nicht erbracht werden kann, nach ihrer formellen, teilweise auch nach ihrer sachlichen Seite — ich sehe hier von gewissen anders zu beurteilenden Einzelheiten zunächst ab — in nicht geringem Grade an Faustus' Art zu schreiben erinnert. Ich sage absichtlich so. Denn da hervorstechendere Stileigentümlichkeiten bei Faustus nicht gerade sehr zahlreich sind, so wird nur im günstigsten Falle, der aber hier nicht statt hat, von einem ausgesprochen faustinischen Kolorit eines ihm eventuell zuzuweisenden Schriftstückes gesprochen werden können. Als Illustration des eben Gesagten sei Folgendes notiert:

1) 252, 24 lesen wir — man beachte die Antithese —: illic in infirmitatibus absconditur, hic virtutibus revelatur; 253, 2: adoratur in pannis, qui fulget in stellis; 253, 18: extrema gens bono publico prima fruitur; 253, 19: quam stupenda dignatione inter amplexus genetricis includitur, in sinu matris latet, qui regnum patris excedit. Die Figur der Antithese ist Faustus geläufig.

2) Zu in infirmitatibus absconditur — virtutibus revelatur vgl. infirmitatibus agnoscitur — virtutibus adprobatur 206, 20.

[1]) Arnold a. a. O. S. 494 Anm. 2 notiert, dass einer der Editoren cäsarianischer Predigten Faustinus, ein anderer Sedatus hiess. Doch fehlt bei A. eine Begründung dieser Notiz. Im Verlaufe unserer Untersuchungen werden wir dem Namen Sedatus noch mehrfach begegnen. Dort mehr über denselben.

3) Zu abiectio corruptionis humanae (253, 3) vgl. abiectus in gleichem Sinne 86, 25.

4) Gentilis = Heide 253, 5. Vgl. 85, 17 und 89, 23; im Plural: 3, 4 und 118, 1; vgl. auch gentile decretum 71, 8; gentilis fides 72, 1; gentilitas 17, 14; 84, 15. 27; gentilicia persuasio 71, 17 und gentilicia natio 84, 29.

5) Zu consecrantur in agnitionem veritatis 253, 6 vgl. consecrat quem causae occasio 65, 5.

6) Agnitio (nicht = Anerkennung, sondern Erkenntnis) veritatis 253, 6: vgl. agnitio dei 86, 1; a. fragilitatis 150, 12; a. peccati 196, 24 ep. 6 (!).

7) Exutus peccati nigritudine — indutus fidei candore 253, 8: vgl. atro inquinamento candorem niveae vestis aspergere 14, 7; candore gratiae honorare 37, 15; candorem niveum sanctae regenerationis possidere 194, 11.

8) Zu quid est hoc? 253, 9 vgl. 16, 9 und 151, 24.

9) Zu quare primi? 253, 13 vgl. quare iste honoratur et ille despicitur? 36, 30; quare istos sanare dissimulat? 68, 26; quare condemnavit mundum? 82, 33; vgl. auch quare non duas credamus simili ratione personas? 139, 12.

10) Zu Iudaeorum vero corruptus intuitus ipsa luce subfunditur et aeger obtutus inlato lumine magis tenebrescit 253, 14 vgl. hoc Arriani obscurato corde penitus non videntes, quia praesumptio et elatio suffundit mentis intuitum 204, 9.

11) Zu stupenda dignatione (scil. includitur inter amplexus genetricis, qui terram caelumque complectitur) 253, 19 vgl. stupenda benedictione conceptus est (scil. Christus) 13, 7; pro ineffabili eius circa humanum genus dignatione 172, 24; vgl. auch: committere dignari 76, 25; adsumere d. 172, 14; dirigere d. 201, 5; insinuare d. 210, 25 und indulgenter et dignanter 78, 29; dignanter interrogare 182, 6.

12) Inter amplexus genetricis includitur, qui terram caelumque conplectitur, in sinu matris latet, qui regnum patris excedit 253, 19: vgl. ad matris gratiae amplexus recurrere 20, 2; ad paternos amplexus recurrere 38, 14; in amplexum manibus assumere 148, 7; dominica genetrix 178, 15; includitur alicubi vapor veneni 16, 20; includi intra corpus

132, 17; inclusum teneri 175, 9; includi temporibus 188, 19; inclusus in inferni carcere 187, 19; conplecti omnia anima non potest 176, 8; utrumque conplecti 190, 10; excedere excelsa caelorum 127, 27; qui enim omnia excedit, quo recedit 129, 4; meritum rei excedere 124, 23; angustias humanae mentis excedere 195, 1; excedit quid vires cuius 200, 15.

13) Zu exhibere aurum etc. 253, 22 vgl. e. oboedientiam 52, 21; 91, 15; e. consilium, ministerium 190, 17; e. pensionem caritatis 217, 23; e. in se honoris causas 219, 6.

14) Zu loquitur quid trinitatem 253, 26 = deutlich anzeigen vgl. l. liberum arbitrium 46, 3; l. trinitatem 113, 24; l. quem morientem — suscitantem 121, 5; l. unitatem 138, 11; l. potentiam 155, 14; l. latentem deum 206, 10.

15) Devotio 253, 27 — ein bei Faustus überaus häufiger Begriff (s. o. S. 136. 17).

16) Testari 253, 27: bei Faustus überaus häufig (s. o. S. 153. 5).

17) Zu pervigili intentione cordis studere 253, 28 vgl. pervigili obsecratione deposcere 12, 1.[1])

18) Zu intentio 253, 28 vgl. 33, 30; 38, 21; 80, 25.[2])

19) Zu hoc sit inter utrumque commercium 254, 6 vgl. commercio admirabili sociari 66, 25; commercia humani sermonis 173, 6; commercia sermonum inter se miscere 176, 12; [commercium caritatis 211, 10 ep. 9]; commercium quoddam dandi et accipiendi inter deum et hominem 215, 2.

20) Zu proprietatem de usu cuius rei comparare 254, 7 vgl. de usu proprietatem facere 216, 14.

21) Zu conversatio = Lebenswandel s. o. S. 136. 5.

22) Forte aliquis requirit 254, 14. Einwendungsformeln mit requirere sind bei Faustus häufig. Vgl. si requiras 7, 29; 13, 3; 41, 27; 42, 10; 128, 9; 140, 3; 145, 9; 152, 15; sed forsitan requiras 13, 12; quod si requiras 87, 22; si inter haec requiras 88, 15; quod autem requiris 188, 12.

23) Zur Citateinführung audiat prophetam dicentem

[1]) Das pervigilia integra fidei 47, 27 ist zu ändern in: privilegia fidei (s. o. S. 25. 7).

[2]) 117, 5 und 169, 15 ist intentio in anderem Sinne gebraucht, = Intention.

254, 15 vgl. audi apostolum miscentem 19, 25; a. legislatorem disputantem 25, 9; a. apostolum praedicantem 30, 25; a. dominum adtrahentem 52, 15. Vgl. auch audi apostolum quomodo pronuntiat 37, 19; a. per apostolum habitatoris nostri vocem 151, 12; a. quomodo sacra eloquia quid explicant 203, 19; a. potius quemadmodum etc. 205, 17; cum ergo audis etc. 72, 31; audis legis opera destrui 73, 4; dum audis sufflatorium 56, 8; sed quando audis etc. 113, 12; cum ergo audieris etc. 116, 27; audimus de quo quid dictum esse 118, 21; „tres“ audis, ne etc. 138, 15; „unum“ audis, ne etc. 138, 17; cum audis „unus“ 146, 18.

24) Zu nam quia per superbiam cecidimus in mundum 254, 17 liessen sich vergleichen die Ausführungen in De gratia I, 1 (9, 10 ff.), speziell: (inmortalitatem homini) utique manifestum est sub proposita lege praestitam et cum conditione conlatam, ut, si non recessisset superbus ab oboedientia, permaneret aeternus in gloria; malesuada praesumptio facta est ex accidenti mortis occasio (Zeile 15) und edacitatis culpa ad divinitatis ambitum et usque ad crimen maiestatis accessit (Zeile 28).

25) Zu (nam quia per superbiam cecidimus in mundum,) oportet, ut per humilitatem redeamus ad paradisum. per cupiditatem ad servitium diaboli venimus, per misericordiam ad Christum dominum redeamus. per voluptatem atque luxuriam durissimum iugum diaboli sustinuimus, per caritatem atque iustitiam leve iugum Christi suscipere festinemus (254, 17 ff.) und: quasi non tibi videtur iam per aliam viam ad patriam remeare, qui prius solebat res alienas tollere et nunc cupit suas misericorditer erogare? non tibi videtur per aliam viam incedere, qui fuit adulter et est castus, qui fuerat ebriosus et est sobrius, qui solebat maledicere et benedicit, qui fuerat invidus et est benignus vgl. De gratia I, 8 (26, 9 ff.): si quis, inquit, vult post me venire, abneget se ipsum sibi, id est, alter efficiatur ex altero. patientia vincat iracundiam, temperantia refrenet concupiscentiam, humilitas exturbet superbiam, crux conterat voluptatem o homo, non putes te ita ab auctore tuo conditum, ut de iniquo iustus, de luxurioso castus, de malivolo benignus esse non possis.

26) Zu mortiferas vias relinquere 254, 27 vgl. m. herbarum succos temperare 16, 16; m. erroris malo immunem esse 28, 10; m. iactantiae praesumptione Pharisaeum imitari 51, 25; m. contagia passionum 185, 25.

Soweit die Einzelanführungen! Bewähren sie, was sie bewähren sollen, so wird die Möglichkeit eines faustinischen Ursprungs der Predigt zuzugestehen sein. Doch gilt letzteres nicht von der Predigt in ihrer in der Durlacher Sammlung vorliegenden Form. Sie hat, wenn auch nur leise, Änderungen vom Zusammensteller der Sammlung — Cäsarius von Arelate, wie ich annehmen möchte, — erfahren. Erkennbar scheint mir die Hand des letzteren noch an Einzelheiten wie fideliter et feliciter (possimus imitari) 255, 1, deo auxiliante vor contendimus 255, 8, ad aeternam beatitudinem pervenire und vielleicht auch praestante Domino nostro Jesu Christo etc. Doch sei eine ausführlichere Ausscheidung dessen, was event. Cäsarius angehört, auf die Schlussabteilung unserer Untersuchungen verspart.

Zum Schluss die Notiz, dass unsere Predigt sich in sachlicher Hinsicht in Einigem mit Ps.-Eusebius 4 berührt.[1]) Die Berührungen finden sich in den Ausführungen über die Magier, ihre Gaben und ihre auf einem andern Wege erfolgende Rückkehr in die Heimat.[2]) Welcher Art diese Berührungen des näheren sind, wird in dem 2. Teile unserer Untersuchungen zu behandeln sein.

Sermo 27 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe.[3])

Nach Angelo Mai[4]) ist diese Predigt als „Sermo Faustini de depositione sancti Augustini" ediert vom „illustrissimus et doctissimus catalogi codicum Alcobacensium in Lusitania editor

[1]) M.B.P. Lugd. VI p. 622.

[2]) Vgl. die in Durl. 8 mit per simplex officium spiritale beginnenden Ausführungen (253, 21 ff.) mit Ps.-Eusebius 4 p. 622 C. E. G. H.

[3]) Depositionem sanctae recordationis domini et patris nostri, p. 330 seqq.

[4]) Spicilegium Romanum V S. 97.

eborensis archiepiscopus". Engelbrecht[1]) hat das von Mai genannte Werk nicht agnoszieren können, jedoch dürfe mit ziemlicher Gewissheit behauptet werden, dass der in Rede stehende Sermo identisch ist mit dem im Cod. Parisinus lat. 3785 s. XI (fol. 236ᵘ—237ᵘ) sich findenden „in depositione sancti Augustini sermo beati Fausti episcopi".

Das Recht dieser Identifizierung scheint mir sehr zweifelhaft. Denn man beachte, dass Angelo Mai von einem „sermo Faustini" redet, während der Parisinus lat. ein „sermo beati Fausti episcopi" hat. Ob diese Verschiedenheit der handschriftlich überlieferten Autornamen ihren Grund in einer Verwechselung hat oder in einer bewussten Änderung, ist nicht zu entscheiden. Ersteres anzunehmen haben wir kein Recht. Schon eingangs war davon die Rede. Für letzteres spräche — ein Punkt, auf den gleichfalls bereits früher hingewiesen wurde — der Umstand, dass es einen allbekannten Träger des Namens Faustus gab, nicht aber einen solchen des Namens Faustinus, somit auch eine Korrektur von Faustinus in Faustus ungleich wahrscheinlicher ist, als eine Korrektur dieses Namens in jenen. Doch wie dem auch sei, — die Frage, ob Faustus von Reji Verfasser unserer Predigt ist, kann unabhängig von einer Entscheidung der eben berührten Fragen ihre Erledigung finden. Die Predigt ist, trotz Engelbrecht's[2]) gegenteiliger Behauptung, kein „echtes Produkt des Faustus".

Wir beachten zunächst folgende Stellen. Der Anfang der Predigt lautet: Depositionem sanctae recordationis domini et patris nostri Augustini episcopi hodie celebramus. huius enim dum apostolica merita mecum tacitus admiror etc. (330, 9 ff.). 331, 5 f. wird Augustin vom Verfasser tantus ac talis patronus noster peculiaris genannt. 331, 6 ff. sagt der Verfasser: non praesumptionem esse metuo, si.... velut unum me extremae vestis suae profitear esse tintinnabulum, ut inhaerens quasi circa vestigia doctrinae illius etc. 331, 24 weiss der Verfasser von den laudabilia instituta Augustin's zu reden, und 334, 1 ff. heisst es von Augustin im Anschluss an Matth. 5,

[1]) Vgl. Studien etc. S. 90 f.
[2]) Vgl. Studien etc. S. 90.

14. 15: (lampas) lumen suum eminus et in circumiecta iaculatur speciosum fundens lumen flammeo doctrinae fulgore.

Diese Stellen beweisen ein Doppeltes: 1) dass der Verfasser von einer überschwänglichen Hochachtung und Verehrung für Augustin beseelt ist, und dass letztere nicht zum geringsten Teile durch dessen doctrina, ja den flammeus fulgor seiner doctrina veranlasst ist; 2) dass der Verfasser, sei es durch äussere Bekanntschaft sei es durch geistige bezw. geistliche Verwandtschaft sich mit Augustin persönlich verbunden weiss. Dieses Doppelte, sowie weiter der auf eine Verherrlichung Augustin's hinauslaufende Charakter der Predigt berechtigen zum mindesten zu einem Zweifel an dem faustinischen Ursprung derselben.

Engelbrecht[1]) freilich lässt sich gerade unsere Predigt Veranlassung sein zu behaupten, „dass Faustus kein persönlicher Gegner des auch zeitlich von ihm getrennten grossen Kirchenlehrers war und sich mehr in unbewussten als bewussten Gegensatz zu dessen Lehren stellte", — doch ist seine Behauptung unhaltbar. Nichts ist Faustus bewusster gewesen als sein Gegensatz zu Augustin's Gnadenlehre. Zwar ist zuzugeben, dass Faustus vermieden hat, sich in einen offenen Gegensatz zu Augustin zu stellen. Doch hierin verfährt er wie die übrigen Semipelagianer. Sie alle polemisieren gegen Augustin's Gnadenlehre, doch vermeiden sie es, ihn zu nennen, seine Autoritätsstellung offen anzutasten. So beispielsweise Cassian in seinen Kollationen und Vincenz von Lerinum in seinem Commonitorium. Und doch ist ihre Polemik nur zu durchsichtig. Sie gilt nicht irgendwelchen Gegern, sondern Augustin selbst.

Für Faustus lässt sich dies aus seinen eigenen Schriften nachweisen, — aus seinem Briefe an den Diakonus Graecus.[2]) Graecus hatte, wie aus dem Briefe hervorgeht, einige Punkte in Augustin's Anschauungen, speziell die über die 2 Naturen in Christo beanstandet, — ob vom nestorianischen oder monophysitischen Standpunkte aus, ist nicht recht ersichtlich.[3])

[1]) Vgl. Studien etc. S. 27.

[2]) Faust.-Eng., S. 200 ff.

[3]) Faustus selbst wirft dem Graecus (201, 4 ff.) vor: In hac autem scripturula, quam ad me dirigere dignatus es, ... testimonia confu-

Hierauf schreibt nun Faustus unter anderem (201, 12 ff.): In scriptis sancti pontificis Augustini, etiamsi quid apud doctissimos viros putatur esse suspectum, ex his, quae damnanda iudicasti, nihil noveris reprehensum, sed fidei sensum maxime de duabus substantiis vel naturis dei et hominis domini ac redemptoris nostri scito apud catholicam ecclesiam non solum patrum auctoritate susceptum, sed etiam apostolicis oraculis consecratum. Man beachte, wie Faustus sich hier eines eigenen Urteils über das „quid“ in den Schriften Augustin's gänzlich enthält und nur davon redet, dass nach Meinung gewisser viri doctissimi hier „Gewisses“ suspectum sei. Das „quid“ kann nun aber nicht irgend eine von den Sondermeinungen Augustin's sein, mit denen er über die Kirchenlehre hinausging bezw. sie fortbildete, sondern nur die eine bestimmte, die allein auf thatsächlichen Widerspruch in der damaligen Zeit stiess, — seine Gnadenlehre. Sie hat Faustus bei dem suspectum quid im Auge.

Wenig ändert an dieser Wahrnehmung der Umstand, dass Faustus an der eben citierten Stelle Augustin einen sanctus pontifex nennt. Damit spricht er nur aus, was allgemeines Urteil der damaligen Zeit war. Auch Faustus hat sich der allgemeinen Wertschätzung Augustin's nicht entziehen können. Diese gilt aber nicht dem Augustin der soteriologischen Streitigkeiten, sondern dem Augustin, der wie Faustus selbst sagt (s. o.), den fidei sensus maxime de duabus substantiis domini ac redemptoris nostri in mustergültiger Weise dargelegt hatte.

Wollten wir unter diesen Umständen annehmen, dass unsere Predigt von Faustus herrührt, — wir ständen vor einem historischen bezw. psychologischen Rätsel, einem Rätsel, das seine Lösung nur durch die Annahme des Undenkbaren finden könnte, dass Faustus, ohne durch die Zeitumstände irgendwie dazu veranlasst zu sein,[1]) sich zu einem heuchlerischen Panegyrikus

sissime pro memoriae facilitate congesta temeritatem incauti cordis adcusant. Während einerseits das θεοτόκος von ihm beanstandet zu sein scheint, so hat er doch auch andererseits die Behauptung ausgesprochen: Dei et hominis unam esse naturam — also Nestorianer und Eutychianer in einer Person.

[1]) Man erinnere sich dessen, dass der Semipelagianismus damals in

auf den Mann verstanden haben sollte, mit dem er sich in Fragen aktuellsten Zeitinteresses nicht eins wusste. Denn ohne Einschränkung ist in den oben angezogenen Stellen vom flammeum lumen seiner doctrina und einem inhaerere quasi circa vestigia doctrinae illius die Rede. Bewährt wird das Gesagte durch Stellen, in denen der Verfasser sich als Augustiner — das Wort im spezifischen Sinne genommen — verrät.[1])

Es stimmt also das, was die Predigt an Material zur Beurteilung der sachlichen Stellungnahme des Verfassers zur doctrina Augustin's bietet, nicht zu Faustus. Aber ebenso verhält es sich auch mit den Stellen, die, wie wir sahen, ein so oder anders motiviertes persönliches Verhältnis zu Augustin voraussetzen, speziell dem tantus ac talis patronus noster peculiaris. Denn nirgends findet sich in den Schriften des Faustus eine Erwähnung Augustin's, die auf ein solches Verhältnis schliessen lassen könnte. Nur 3 mal überhaupt erwähnt Faustus Augustin. Eine Stelle (ep. ad Graecum) besprachen wir bereits; denselben Charakter wie diese tragen die beiden anderen.[2]) Es wäre auch ein eigen Ding, wenn Faustus bei dem eigentümlichen Charakter der abendländischen Frömmigkeit, sowie bei den ihm selbst eignenden anthropologisch-soteriologischen Anschauungen sich gerade zu Augustin hingezogen, sich ihm geistlich verwandt gefühlt hätte.

Hierzu kommt noch Folgendes. Der Verfasser verrät eine so mangelhafte Bekanntschaft mit den äusseren Lebensverhältnissen und dem Entwicklungsgang Augustin's, wie sie Faustus wohl schwerlich zugemutet werden darf. So scheint der Verfasser des Glaubens zu leben, dass Augustin nicht nur

Gallien herrschend, ja kirchlich sanctioniert war. Aus dem bei Faust.-Eng. als Prolog zu Faustus' Schrift De gratia abgedruckten Brief an Leontius von Arles erfahren wir (4, 27 ff.) von 2 semipelagianischen, sonst allerdings nicht weiter bekannten Synoden zu Arles und Lyon.

[1]) Vgl. Ornamenta, quae in s. Augustino divina indulgentia meritorum luce concessit (331, 14); oder: ornamenta huic probantur gratiae largitate concessa (331, 31); oder: (ornamenta) in s. Augustino perfecta sunt munere conditoris (332, 1).

[2]) Vgl. antistes Augustinus 20, 13 und beatissimus pontifex Augustinus 81, 21.

vorübergehend, sondern bleibend Mönch gewesen ist.[1] Er hat weiter eine Anschauung vom Leben Augustin's vor dessen Bekehrung, welche der Wirklichkeit gänzlich widerspricht. Hören wir ihn selbst. 332, 17 ff. sagt er: Antequam saecularem habitum caelestium sectator exueret et sacrae militiae signa susciperet, aliquamdiu in secreto domini timore et metu occultum militem gessit, diu in hoc mundo positus in extremo mundi fuit ac sic publica conversatione suscepta non tam coepit esse, quod non erat, quam prodidit, quod latebat. Frappieren schon diese Sätze durch ihren, Augustin's Entwicklung gänzlich verzeichnenden Charakter, — der Verfasser setzt ihnen die Krone auf, indem er fortfährt: Igitur cum eius iuvenilis aetas vincentibus lasciviae fallaciis transvolantium rerum species pingere et indicere conaretur, sensus eius praetereuntium ac perdentium voluptatum fugitiva dulcedo eumque diversis nexibus violentiis adiciendo mundus astringeret cumque illum genere, facultate, moribus, acumine et memoriae capacitate pollentem et per divitias <dona> multiformis gratiae in medium proferentem quodammodo amplexu retinere amoenitas vitae huius ambiret, haec ille universa quot oblectamenta tot vincula circa se sentiens negare incertis fidem statuit nec consentire se posse definivit. Wir sehen, der Verfasser stellt die Thatsachen geradezu auf den Kopf. Aus dem Augustin, dessen Jugendleben gerade reich an Verirrungen gewesen war, der in den Fesseln der Sinnlichkeit und der Weltlust gelegen, ist ein Augustin geworden, der von vornherein allen Lockungen und Versuchungen des Jünglingsalters eine abweisende Haltung entgegenbringt. Bei der Annahme, dass Faustus der Verfasser der Predigt ist, müssten wir voraussetzen, dass er entweder den wahren Charakter von Augustin's Jugendleben absichtlich verhüllt, oder dass derselbe ihm unbekannt geblieben ist. Beides ist unstatthaft. Weder waren, wie wir bereits oben sahen, die Zeitverhältnisse solche, welche Faustus zu einem Verhüllen der Thatsachen veranlassen konnten, noch auch konnte ihm aus naheliegenden Gründen Augustin's Jugendgeschichte unbekannt geblieben sein.

[1] Vgl. Antequam saecularem habitum caelestium sectator exueret et sacrae militiae signa susciperet (332, 17 ff.).

Zu diesen 3 positiven Momenten kommt schliesslich noch ein negatives, — die Sprache. Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus lassen sich zwar in der Predigt — bis etwa auf das ad aeterna praemia pervenire 331, 4 [1]) — nicht entdecken; trotzdem fehlt ihr ein faustinisches Kolorit, selbst in den Partieen, die sich als Entlehnungen aus der 34. und 73. Homilie des Pseudo-Eusebius darstellen. [2]) Engelbrecht hat auf diese Entlehnungen, entsprechend seiner Anschauung, dass das Corpus Ps.-Eusebianum ein Corpus faustinischer Predigten ist, grosses Gewicht gelegt und daraus gefolgert, dass die Predigt ein „echtes Produkt des Faustus“ sein müsse. [3]) Dieser Schluss ist wie an sich unberechtigt, so auch durch den Umstand verwehrt, dass das, was wir über Faustus' schriftstellerisches Verfahren auf Grund authentischen Materials festzustellen im stande sind, uns kein Recht gibt, mit einem Sichselbst-ausschreiben desselben als mit einem realen Faktor zu rechnen.

Wir weisen somit Faustus als Verfasser unserer Predigt ab. Doch wer ist es? Morin [4]) ist geneigt, den Verfasser bezw. den Kompilator unserer Predigt in Caesarius von Arelate zu sehen. Die Schlussworte: Praestante domino nostro etc. sollen solche sein, die sich ungemein häufig bei Stücken finden, aux quelles Césaire a mis la main. Letzteres ist richtig, aber die Formel ist zu wenig charakteristisch, als dass sich aus ihr ein sicherer Schluss ziehen liesse. Mit welchem Rechte anderes,

[1]) Vgl. o. S. 96. 18.

[2]) Vgl. die Nachweise bei Faust.-Eng. Die Änderungen, welche hier und da mit dem Texte dieser Predigten vom Autor unseres Sermo vorgenommen worden sind, gestatten ein Urteil weder zu Gunsten noch auch zu Ungunsten des Faustus. Wie übrigens das Urteil über diese Predigten, in denen wie in keinen andern, die mit Faustus' Namen je in Zusammenhang gebracht worden sind, ein reiches zu seinen Gunsten sprechendes historisches Material sich findet, im Einzelnen zu lauten hat, sei dem 2. Teil unserer Untersuchnng vorbehalten. Hier genüge die Bemerkung, dass die Sprache beider Predigten als eine ausgesprochen faustinische nicht bezeichnet werden darf. Auszunehmen wäre etwa der Schluss der 34. Predigt, etwa von sicut autem legitimus an (p. 656 A).

[3]) Vgl. Studien etc. S. 90f.

[4]) Critique etc. in der Revue Bénédictine IX (1892) p. 59.

wie das ut dum illi provocantur ad bonum et illi deterrentur a malo, simul ad praemia aeterna perveniant (331, 2 ff.), mit Cäsarius in Zusammenhang gebracht werden kann, etwa so, dass man unsere Predigt das Werk eines Schülers des Cäsarius oder eines seiner Verehrer sein lässt, etwa des bereits als Redaktor cäsarianischer Predigten genannten Faustinus (s. o. S. 230) — die handschriftliche Überlieferung wäre dieser Annahme nicht ungünstig (s. o.) —, ist eine Frage, deren Beantwortung auf später zu verschieben ist. Hier genügt die Thatsache, dass Faustus von Reji der Verfasser von Faust.-Eng. 27 nicht sein kann.

Sermo 28 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe. [1])

Die Predigt findet sich, soweit wir zu sehen vermögen, nur in 2 Codd.:

a) im Cod. Parisinus lat. 3822 saec. X (fol. 88ʳ), [2])

b) im Cod. 73 (81) fol. 45 zu Chalons sur Marne s. XI. [3])

Im ersten Cod. lautet die Überschrift der Predigt: „Sermo Fausti episcopi de revelatione corporis beati Stephani legendus in inventione," ob auch im zweiten sich Faustus' Name findet, lässt sich aus der Notiz Morin's (a. a. O.) nicht ersehen. Doch wie dem auch sei, das Zeugnis des einen Cod. Parisimus lat. 3822 erweist sich bei näherer Prüfung der Predigt als wohl begründet. Sie darf als faustinisch gelten. Sie berührt sich nach Inhalt und Form, zumal hinsichtlich der letzteren, aufs engste mit den als Grundlage der Untersuchungen angenommenen Schriften.

Als Beleg für die sprachliche Verwandtschaft sei als Probe für die ersten 20 Zeilen Folgendes erwähnt.

1) Somnia lubrico sensuum errore delusa (334, 11). Vgl. instabilis cogitatio lubrico motu agitata discurrit 176, 5 und inlusiones transvolantium somniorum 211, 23 (ep. 9).

2) Oracula rerum effectibus approbata (344, 12). Vgl.

[1]) Praesenti lectione percepimus visionem omnibus ecclesiis, p. 334 seqq.

[2]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. LXI.

[3]) Vgl. Morin, Critique etc. in der Revue Bénédictine 1892, p. 595.

oracula evangelicae veritatis 33, 23; oratio interdicit oraculo 62, 28; o. divinis qd convincere 104, 17; ex proprio o. se cui exaequare 119, 17; o. apostolico quid iterare 121, 6; o. catholicum 135, 22; o. evangelico celebrare 148, 4; o. apostolicis consecratus 201, 17.

3) Rerum effectibus quid approbatur (334, 12). Vgl. effectum salutis humanae operari 14, 26; e. peractae rei 118, 11; e. inconsummati operis 119, 15; zu approbare vgl. 18, 3. 25; 79, 4. 114, 6; 119, 1; 130, 17; 189, 5; 196, 3; 206, 20.

4) Deferre honores cui (334, 14). Vgl. deferre electionem 25, 15; d. misericordiam 31, 23; d. gloriam 37, 3; d. pretium 50, 21; d. remunerationem 80, 26.

5) Splendore paradisi perfrui (334, 15). Vgl. splendore caelesti conspicuus 179, 15.

6) Dispensator utilitatum nostrarum (334, 16). Vgl. dispensator magnanimus 55, 12; d. gratiae 102, 6; 152, 24.

7) Beatus paradisi splendor (334, 16). Vgl. o. S. 152. 16.

8) Zu evidenter praecipere (334, 17) vgl. o. S. 167. 30.

9) Ergo (334, 19), wiederaufnehmend, — bei Faustus überaus häufig.

10) Ubi sunt, qui etc. (334, 13. 20). Vgl. ubi est illud 10, 17; 32, 14; 34, 14; 91, 26 (ubi erit?); 202, 5. 9;

11) Ecce (334, 21), — bei Faustus überaus häufig. Vgl. o. S. 153. 7.

12) Bruta beluarum volucrumque natura (334, 21). Vgl. bruta animantia 23, 6; 87, 24; in quadrupedibus et brutis 94, 17.

13) Sedulum obsequium cui reddere (334, 22). Vgl. sedulae servitutis obsequium 91, 10; s. obsecratio 188, 1; s. officiorum ambitio 208, 5; vgl. auch sedulus pastor 48, 19; sedulitas obsequentis (4, 2), operis (22, 19), miserentis dei (91, 26), paterna (196, 2). Zu obsequium vgl. obsequium auctoris (13, 18), laboris (19, 29), operantis (67, 2), famuli (76, 19), per obsequium placere (83, 2), o. sedulae servitutis (s. o.), o. credulitatis (102, 18); obsequia universa in re continentur (103, 21), obsequiis angelicis quo inferri (189, 13), obsequio suo quem locupletare 218, 24; vgl. auch obsequentis sedulitas 4, 3; promptum obsequi 84, 19; obsequendi studium

91, 28; obsequente servitio 163, 5; zu reddere obsequium vgl. reddere servitium 4, 1.

14) Declinare attactum (334, 23). Vgl. declinare malum 33, 12; d. elationem 72, 8; d. errorem 81, 1; 201, 2; d. quid 195, 7.

15) Grandis crudelitatis invidia (334, 25). Vgl. in grandi ignorantiae profundo volutari 86, 3; grandis caritas est 163, 5; zu invidia crudelitatis vgl. invidia praefixae necessitatis 85, 23; i. sententiae 212, 5.

16) Zu male condemnat (334, 25) vgl. male dexter 7, 27; [malesuadus 9, 15]; m. securus 24, 13; m. blandus 50, 24; 207, 27; [212, 18 ep. 9].

17) Zum Wortspiel: ad nos immanitas ferarum et nostra ad feras transit humanitas (334, 27) vgl. die Beispiele im Engelbrecht'schen Index sub „lusus verborum".

18) Zu ergo, wiederaufnehmend, (334, 28) s. o. unter 9.

19) Nascentis ecclesiae minister (334, 28). Nasci, im Sinne von „entstehen, werden" ist bei Faustus häufig.[1])

20) Usque culmen meritorum evadere (334, 29). Vgl. de beatae stationis culmine proturbari 9, 30.

21) Subiectus = unterwürfig, demütig etc. (334, 30). Vgl. subiecta condicio 133, 15 und s. servitus 155, 19; vgl. auch subiectio 4, 1; 28, 23; 150, 11.

Das Angeführte genüge! Es bedarf — um auch hier dieses zu bemerken — keines besonderen Hinweises, dass nicht jede der eben namhaft gemachten Einzelheiten auf eine hervorstechende Eigentümlichkeit Anspruch erheben kann. Doch auch hier ersetzt die Quantität die Qualität: wir sind, was die Sprache der Predigt betrifft, nicht berechtigt, dem Zeugnis des Cod. Parisinus lat. 3822 einen Zweifel entgegenzusetzen und dies um so weniger, als das handschriftliche Zeugnis in einigen Parallelen zu Stellen aus Faustus' Schriften De spiritu sancto und De gratia eine weitere Stütze findet. Ich stelle die in Frage kommenden Sätze der Übersichtlichkeit halber einander gegenüber.

[1]) Vgl. 13, 8 (zur Lesart natam statt natum s. o. S. 26. 1); 13, 24; 54, 4; 61, 10. 18; 64, 2; 73, 24; 108, 9; 110, 8; 170, 1; 175, 12; 197, 20; 207, 4; 209, 18; 212, 14.

Sermo 28 (335, 25 ff.).	De spiritu sancto (121, 23 ff.).
Cum ergo spiritales agones reseratis iustitiae portis caelo teste sudaret, sancto repletus spiritu atque ebria a deo mente ita est prolocutus: ecce video caelos apertos et filium hominis stantem a dextris dei. spiritu ergo plenus et a dextris filium hominis videns sub spectaculo trinitatis edebat munera passionis.	Stephanus spiritu sancto sub momento passionis impletur eique reseratis iustitiae portis a dextris patris filius revelatur, sicut ipse spiritu sancto repletus effatur: ecce video caelos apertos et filium hominis a dextris stantem dei. vide, quomodo sub spectaculo trinitatis edebat munera passionis.

Diese Stellen sind zugleich ein Beispiel dafür, in welcher Weise Faustus „sich selbst auszuschreiben" pflegte. Es sind Reminiscenzen aus seinen umfangreicheren Schriften, die er in seinen Predigten und sonstigen kleineren Gelegenheitsschriften verwertet. Hiermit ist zugleich gegeben, dass grössere oder kleinere Übereinstimmungen auch in der Form eintreten können, je nach der Festigkeit, mit der die einmal konzipierten Gedanken und Bilder im Gedächtnis haften geblieben sind. Das sind Dinge, die sich bei jedem Schriftsteller mehr oder weniger beobachten lassen und die deshalb nicht als eine individuelle Eigentümlichkeit irgend eines Autors angesehen werden dürfen. Trotzdem, oder sollen wir sagen: gerade deshalb — bietet das Vorkommen zweier nach Inhalt und Form paralleler Gedanken ein nicht zu unterschätzendes Hilfsmittel bei der Eruierung des Verfassers eines bisher herrenlosen literarischen Erzeugnisses.

Vergleichen liessen sich noch als inhaltlich verwandte Stellen:

Sermo 28 (336, 30 ff.).	De gratia (67, 4 ff.).
(Mihi autem valde honorandi sunt amici tui, deus, hoc est,) tua, domine, beneficia in tuorum meritis amplector, tua munera in eorum virtutibus admiror et in tuis circa dona tua iure te veneror.	Totis ergo viribus laborabo, sed quidquid de superna largitate percepero, gratiae, non industriae deputabo, beneficium vocabo, non pretium, donum testabor esse, non debitum, remunerationem, non retributionem.

Zum Schluss sei hier noch einiger Stellen gedacht, die ein gewisses historisches Interesse beanspruchen können. 3 mal findet sich in unserer Predigt eine direkte Bezugnahme auf eine Bestreitung der Märtyrerverehrung. 334, 13 ff. heisst es: Ubi sunt, qui dicunt pios martyribus honores non esse deferendos? 334, 20: Ubi sunt, qui inhonoros volunt videri sacros martyrum cineres? und 336, 25 wird der Einwand, die Märtyrerverehrung sei schriftwidrig, zurückgewiesen durch Hinweis auf Psalm 138, 17: mihi autem valde honorandi sunt amici tui, deus. Der Verfasser führt hierbei des Näheren aus, wie der Sinn dieses Citats in dem gegeben sei, dass das eigentliche Objekt der Verehrung nicht in den eigenen Verdiensten und Tugenden der Märtyrer, sondern in Gottes Wohlthaten und Gnadengaben zu sehen sei. Die göttliche Vorsehung habe die Märtyrer der menschlichen Schwachheit zu medicatores bestellt, damit in erfreulicher Wechselwirkung der intercessor durch den cultor und dieser durch jenen geehrt werde.[1])

Ausser diesen 3 direkten Bezugnahmen auf eine Bestreitung der Märtyrerverehrung verdienen noch folgende Stellen Beachtung. Gleich im Anfang der Predigt tritt Faustus aufs nachdrücklichste für die Echtheit der Stephanusreliquien ein. Eine gottgewirkte Vision, ein oraculum rerum effectibus approbatum ist es, das zu einer Auffindung der Gebeine des Heiligen geführt hat, nicht ein täuschender, foppender Traum. Merito revelationi credimus in sermone, qui fructum tenemus in munere. Hat Gott — und das ist ein zweites, was Faustus anführt — die Gebeine des Stephanus aufgefunden werden lassen, so gibt er uns damit Weisung, die Märtyrer zu verehren. 334, 20 ff. meint der Redner, dass derjenige, welcher den cineres der Märtyrer die Ehre verweigere, sich selbst das Zeugnis einer grandis crudelitatis invidia ausstelle, seiner Menschenpflichten vergesse.[2]) 336, 17 ff. fragt Faustus: Putasne,

[1]) Die Lücke im Text nach intercessore suo (337, 9) scheint mir passend durch honoretur ausgefüllt werden zu können. Vgl. dignum est, ut honoretur in nomine meo, qui me honoravit in sanguine suo 337, 6 f.

[2]) Das ist wohl der Sinn von 314, 15 ff. Die Stelle ist nicht intakt. Sie lautet: Cum grandi crudelitatis invidia male iam condemnat ho-

quod iste intercedere umquam pro supplicantibus desinet, qui pro persecutoribus supplicavit? qui saxis hoc reddidit, quid retribuet votis? qui lapidatus intervenit, quid faciet invocatus? Das putasne sowohl als die Ausdeutung, die Faustus hier den Worten des sterbenden Stephanus: domine, ne statuas illis hoc peccatum gibt, verbürgen den polemischen Charakter der Stellen. Auch die Schlussermahnung (337, 10 ff.): Quae cum ita sint, carissimi, sacros ac venerandos martyrum cineres tota, qua possumus, virtute veneremur, ut veniam delictorum nostrorum, quam nostris meritis obtinere non valemus, eorum suffragiis impetremus — begreift sich nur bei Annahme eines Gegensatzes, dem der Redner sich gegenübersieht. Bis auf die unmittelbar vorhergehenden Zeilen,[1]) in denen von den Heiligen als medicatores die Rede ist, fehlte jeder direkte Hinweis auf den Wert der Heiligenverehrung.

Vergegenwärtigen wir uns das Angeführte, so ist es etwa Folgendes, was Faustus den Gegnern einer Märtyrerverehrung entgegenhält.

1) Die Märtyrer sind die von Gott für die Schwachheiten der Menschen bestellten medicatores. Sie treten bei Gott für jeden ein, der sich vertrauensvoll an sie wendet. Gott selbst weist in seinem Wort auf die Pflicht ihrer Verehrung hin.

2) Auch den Reliquien der Märtyrer ist Ehre zu erweisen. Das ist nicht nur selbstverständliche Menschenpflicht und menschenwürdig, sondern auch von Gott selbst so gewollt. Hat er doch die Gebeine der Märtyrer aufgefunden werden lassen und sich zu ihnen wunderbar bekannt. Hiermit ist aber auch die Echtheit der Reliquien garantiert.

Wer sind nun aber die Gegner, die Faustus im Auge hat? Ungezwungen bietet sich der Gedanke an die Anhänger des Vigilantius. Dieser ist der einzige, den die Kirchengeschichte als speziellen Gegner der Märtyrerverehrung aus

minem reverentia bestiarum, qui, quanto magis obdurati cordis impietas (Lücke im Text) ad nos immanitas ferarum et nostra ad feras transit humanitas.

[1]) Humanis ergo infirmitatibus hos medicatores providentia divina constituit, ut mutuo iocundoque commercio et intercessor cultore et cultor intercessore (honoretur?).

vorfaustinischer bezw. frühfaustinischer Zeit kennt. Die Quellen fliessen hier nur spärlich. Wir sind ganz auf Hieronymus' Streitschrift gegen Vigilantius angewiesen. Diese strotzt von persönlichen Invektiven gegen den Angegriffenen. Doch trotz der vielen Schmäh- und Schimpfreden des „gelehrtesten unter den Kirchenvätern" und trotz der geringen Sachlichkeit seiner Streitschrift lässt sich noch erkennen, welcher Art die Angriffe des Vigilantius gewesen sind. Gründe ästhetischer, kritischer und dogmatischer Art scheint er ins Feld geführt zu haben.[1]) Er weist, soviel sich sehen lässt, auf das Ekelhafte der Beschäftigung mit den leiblichen Überresten der Heiligen hin, sieht im Ganzen einen Rückfall ins Heidentum und polemisiert gegen eine Anrufung der Heiligen. Letztere setze eine Allwissenheit derselben voraus, wo doch nach der Schrift sie gerade örtlich gebunden seien. Der Wert ihrer Fürbitte sei fraglich, da sie nach der Apokalypse mit ihrem Gebet um Rache keine Erhörung fänden.

So Vigilantius. Wieviel hierbei von Hieronymus unterdrückt oder schief dargestellt worden ist, muss dahin gestellt bleiben, da wir, wie gesagt, auf seine Streitschrift allein angewiesen sind. Vergleichen wir aber das über Vigilantius' Angriffe Gesagte mit dem, was uns an desbezüglichen Äusserungen in unserer Predigt entgegentritt, so wird der Schluss nicht zu gewagt erscheinen, dafs Faustus bei seiner Polemik Anhänger eben dieses Vigilantius im Auge gehabt hat. Seine Bewährung findet dieser Schluss durch Folgendes. 2 mal (334, 21 und 337, 11) werden die Reliquien der Märtyrer als cineres bezeichnet. Die Wahl dieses Ausdrucks ist auffällig, durch den Kontext nicht bedingt, namentlich das erste Mal, wo eben von dem Leichnam des Stephanus gesagt war, dass ihn weder ein Vogel noch ein wildes Tier verletzt habe. Faustus kann diese Bezeichnung nicht ohne einen konkreten Grund gebraucht haben. Die Geschichte des Streites zwischen Vigilantius und Hieronymus gibt uns den gewünschten Aufschluss. Aus einem Briefe, den ein gallischer Presbyter in Anlass der Angriffe des Vigilantius an Hieronymus richtete, wissen wir, dass

[1]) Vgl. den Artikel „Vigilantius" von H. Schmidt in PRE².

V. die Katholiker als cinerarii bezeichnet hat. Diese Bezeichnung erklärt nicht nur das cineres in der Predigt, sondern wirft auch zugleich ein Licht auf die Angriffsweise des Vigilantius. Er scheint auch mit seinem Spott gegen die Reliquienverehrer nicht zurückgehalten zu haben.

Hat es mit dem eben Gesagten seine Richtigkeit, so ist unsere Predigt ein Beweis, dass der Protest, den Vigilantius gegen den ethnisierenden Zug der Kirche erhob, nicht mit ihm selbst verklungen ist. Er hat in Südgallien seine Nachwirkungen gehabt. Noch zu Ende des 5. Jahrhunderts [1]) haben Bischöfe sich genötigt gesehen, die kirchliche Praxis bezüglich der Märtyrer- und Reliquienverehrung gegen so oder anders geartete Angriffe zu verteidigen. [2])

Sermo 2 der Durlacher Sammlung. [3])

Im Durlacher Codex trägt die Predigt die Überschrift: „omelia faustini de nativitate.“

Joh. Stilting notiert in den Acta Sanctorum, [4]) dass „in codice nostro ms., qui notatus est P. Ms. 10“ zwei Homilien mit der Bezeichnung „in circumcisione domini“ dem Faustus beigelegt werden. Es sind die Predigten Aug. App. 119 (= Durl. 2) und Aug. App. 121. [5])

Nach Morin [6]) findet sich die Predigt unter Fulgentius' Namen in einem Manuskript von Heiligenkreuz.

Die Überlieferung ist, wie ersichtlich, geteilt, aber zugleich wegen des Faustus-Faustinus unklar und undeutlich. Denn

[1]) Wir dürfen soweit hinabgehen, weil unsere Predigt, wie wir sahen, Faustus' Schrift De spiritu sancto als bereits vorhanden voraussetzt, letztere aber um c. 470 anzusetzen ist. Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. XIII.

[2]) Zu ähnlichen Resultaten kommt Caspari in den „Alten und neuen Quellen etc.“ (1879 S. 262) auf Grund des Tractatus s. Faustini de Symbolo.

[3]) Faust.-Eng. p. 227, 12 seqq.: Legimus et fideliter retinemus, quod sub ipso principio.

[4]) AA. SS. Sept. VII 714.

[5]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 93 ff.

[6]) Revue Bénédictine IX (1892) p. 52.

auch hier ist wiederum nur die Möglichkeit einer Identität des Faustinus mit unserm Rejenser gegeben. Doch nehmen wir an, dass mit dem „Faustini“ des Cod. Durl. Faustus von Reji gemeint ist. Wir hätten dann zwischen ihm und Fulgentius von Ruspe zu wählen. Die Wahl fällt nicht schwer. Fulgentius' Schreibweise ist, wie selbst eine flüchtige Einsichtnahme in seine Schriften lehrt, eine wesentlich andere als die unseres Autors. Zu Faustus' Gunsten lässt sich dagegen Sachliches und Sprachliches geltend machen. Beides ist aber nicht derart, dass daraus der faustinische Ursprung erwiesen werden könnte. Nur soviel darf gesagt werden, dass sie von Faustus stammen kann. Doch ist, bevor wir auf die Verfasserfrage näher eingehen, noch ein Anderes zu besprechen.

228, 24 beginnt mit Confiteamur ergo ein bis 229, 29 (de hac vita transituri) reichendes Stück, das als fremder Bestandteil auszuscheiden ist. Es tritt seinem Inhalte nach gänzlich aus dem Rahmen der Predigt heraus und sprengt den ganz unverkennbaren, deutlichen Zusammenhang, der zwischen den dem Stücke unmittelbar vorhergehenden und folgenden Gedanken und Sätzen besteht. Dazu kommt, dass weder zwischen dem Confiteamur ergo und dem ihm Vorhergehenden, noch auch zwischen dem de hac vita transituri und dem ihm Folgenden eine Verbindung sich herstellen lässt. Nach vorn und nach hinten besteht ein klaffender Riss. Der inkriminierte Passus kann kein ursprünglicher Bestandteil der Predigt sein. Er ist entweder spätere Interpolation, oder er verdankt sein Dasein nur einem Zufall, einer Gedankenlosigkeit oder Flüchtigkeit eines Abschreibers. Bildete etwa das beanstandete Stück gerade den Inhalt eines Blattes, das von anderswo irgendwie seine Stelle gerade inmitten der Predigt gefunden hatte, so konnte, wenn vom Abschreiber die Inkongruenz desselben mit dem Vorhergehenden und Folgenden nicht bemerkt wurde, eine Predigt entstehen wie die uns vorliegende. Diese Annahme scheint mir nicht unmöglich, da sowohl die Ausführungen über die Trinität, als des weiteren die von haec sunt vitae an sich nach Form und Inhalt mit desbezüglichen Äusserungen in Faustus' sonstigen Schriften berühren, daher sehr wohl der in Rede stehende Passus Bestandteil eines Faustuscodex

gewesen sein kann. Eine strikte Entscheidung ist schwer. Doch wie dem auch sei, — das Stück gehört jedenfalls nicht zum ursprünglichen Bestand der Predigt. Es muss noch solche Handschriften geben, oder es hat wenigstens solche gegeben, welche die Predigt ohne die störende Einschaltung bieten. Das ist durch den Umstand bewiesen, dass die Mauriner in der App. zum Bd. V der Werke Augustin's den Sermo 119 (= Durl. 2) ohne jede Bemerkung so abdrucken, wie Durl. 2 nach unserer Meinung ursprünglich gestaltet war.

Sehen wir von diesem auszuscheidenden Abschnitte ab, so darf die Predigt trotz ihres im 2. Teile hier und da stark rhetorischen Charakters als eine nach Form und Inhalt einheitliche und — wie bereits gesagt wurde — auch als eine möglicherweise faustinische bezeichnet werden.

Gleich im Anfang der Predigt (227, 15) findet sich ein Satz, der fast wörtlich mit einer Stelle aus Faustus' Schrift De gratia (77, 26) übereinstimmt. Menschwerdung und Schöpfung werden hier einander gegenübergestellt. Es heisst in der Predigt: In primis de suis meliora contulit, in secundis de nostris inferiora suscepit. Statt in primis heisst es in De gratia: in primo tempore; statt de suis: de suo; statt in secundis: in secundo autem (scil. tempore); statt de nostris: de nostro; statt inferiora: deteriora. Die Freiheit, aber zugleich auch Gebundenheit, mit welcher die Originalstelle hier reproduziert ist, weckt unwillkürlich den Gedanken an eine gedächtnismässige Reproduktion durch denselben Autor. Doch lehrt eine nähere Prüfung der Übereinstimmungen und Abweichungen, dass ebenso gut auch ein anderer die Stelle aus De gratia excerpiert und sie seiner Ausdrucksweise konform zu gestalten versucht haben könnte.

Vergleichen liesse sich weiter: per interdictae arboris gustum primi hominis incauta fragilitas temptavit adpetere ambitione damnabili domini sui divinitatem (227, 16 ff.) mit cum vero (scil. homo) illo animo, ut deus esset, gustum cibi letalis adpetiit et damnandam cupiditatem in ambitum maiestatis extendit (13, 19 ff.) und edacitatis culpa usque ad divinitatis ambitum et usque ad crimen maiestatis accessit (9, 28).

Als Illustration des nicht unfaustinischen Sprachcharakters

der Predigt sei Folgendes aus den ersten 20 Zeilen namhaft gemacht:

1) Principium nascentis mundi (227, 12). Vgl. das oben S. 257. 19 zu nasci Angeführte.

2) Ecce 227, 14 (in der Predigt ausserdem noch: 227, 25; 228, 2; 231, 8. 13. 15). Vgl. zu dem häufigen Gebrauch dieser Partikel bei Faustus o. S. 153. 7.

3) Per interdictae arboris gustum primi hominis incauta fragilitas temptavit adpetere ambitione damnabili domini sui divinitatem (227, 16 ff.). Vgl. zu interdicere 25, 6; 41, 15; 62, 28; 88, 21; 90, 14; 9, 12 (interdictum); zu incauta fragilitas vgl. incauta persuasio 207, 23; vgl. auch incautum videri 83, 29; incautum malum incurrere 93, 21; incautum adserere 164, 5; zu fragilitas vgl. o. S. 172. 62; zu ambitio vgl. a. honorum 188, 14; a. officiorum 208, 6; vgl. auch ambitus 23, 22 und ambitus maiestatis 13, 20; a. divinitatis 9, 28; a. exercetur 90, 19 und ambitiosus divinitatis 13, 26; zu damnabili ambitione vgl. damnabili elatione 6, 22 und damnabile quid est 201, 20; vgl. auch damnanda praesumptione 162, 8.

4) Persuadente diabolo (227, 18). S. dasselbe 189, 22.

5) Ideoque agnoscamus (227, 20). Agnoscere = cognoscere ist bei Faustus überaus häufig; vgl. o. S. 168. 33.

6) Pii patris bonitas (227, 21). Vgl. pii parentis oculos refugere 38, 12; pia paternitas 149, 29.

7) Admirabilis bonitas (207, 21). Vgl. admirabile commercium 66, 25; vgl. auch admiranda magnificentia 195, 14 und a. pagina 183, 13.

8) Sollicitante inimico (227, 21). Vgl. sollicitat quem male blandus praedo 50, 25; sollicitat quem mundi voluptas 25, 17.

9) Zur Antithese: homo sollicitante inimico deus esse voluit per superbiam et deus homo factus est per misericordiam (227, 21 ff.) vgl. das oben S. 244. 1 Gesagte.

10) Zu inquam bei der Epanalepsis 228, 2 vgl. oben S. 165. 13.

11) Cessantibus naturae legibus (228, 2). Vgl. ces-

sante decreti sorte 65, 3; cessantibus officiis 71, 23; c. opera 34, 20; c. oboedientia 190, 18.

12) Zu ergo, wiederaufnehmend, (228, 4) vgl. oben S. 256. 9.

13) Operante deo (228, 3). Vgl. operante cultore 23, 13; o. gratia 47, 13; o. flagitio 192, 20; (o. Christo 213, 13 ep. 9); vgl. überhaupt das bei Faustus ungemein häufige operari [1]) und operatio. [2])

14) Zu quid mirum? (228, 5) vgl. o. S. 165. 18.

Sermo 12 der Durlacher Sammlung. [3])

Im Gegensatz zu der eben behandelten Predigt ist, soweit sich sehen lässt, die vorliegende allein unter Faustus' bezw. Faustinus' Namen überliefert, dazu in einer nicht geringen Anzahl von Handschriften hohen Alters. Doch ist der Umfang der Predigt nicht in allen Handschriften derselbe. Ein Teil derselben bietet einen Text, der etwa nur bis ecce qualem beatitudinem perditurus sit excl. reicht, [4]) während in anderen sich die Predigt in dem ganzen Umfange findet, den sie in der Engelbrecht'schen Ausgabe hat.

Zur letzteren Gruppe gehören:

a) der Durlacher Codex 36 (Caroliruhanus 340) s. IX—X;

b) der Cod. Cassinensis 12 s. XI;

c) der Cod. von Silos; [5])

Ohne den erweiterten Schluss ist die Predigt überliefert:

d) im Cod. Sangallensis 213 s. IX;

[1]) 7, 22; 14, 26; 15, 4; 16, 9; 22, 9; 29, 18; 38, 24; 55, 17; 59, 24; 63, 23; 64, 20. 22; 65, 9; 67, 1; 90, 21; 117, 17; 121, 11; 127, 3; 143, 7; 154, 12; 177, 1; 181, 4.

[2]) 22, 17; 23, 26; 29, 9; 51, 28; 64, 25; 89, 2; 105, 27; 106, 2; 118, 14; 141, 28; 145, 27.

[3]) Faust.-Eng. p. 267 seqq.: Modo fratres carissimi, cum divina lectio legeretur, audivimus. Der Sermo 12 ist = Aug. app. s. 110 (P.L. 39, 1963) = s. Faust. 8 (P.L. 58, 887).

[4]) Bei Faust.-Eng. 272, 3.

[5]) Vgl. über diesen Codex Morin, Critique etc. in der Revue Bénédictine 1892 p. 51.

e) im Cod. Sangallensis 221 s. VIII;
f) im Cod. Palatinus 216 s. IX—X;
g) im Cod. von Rheinau 140 s. VIII;
h) im Münchener Cod. 14470 s. VIII—IX.

Unter diesen Codices ist Faustus als Autor genannt in den unter a) und b) notierten, Faustinus dagegen in allen übrigen.

Es wird angebracht sein, an dieser Stelle, wo uns wiederum ein handschriftliches Faustus-Faustinus entgegentritt, einer Vermutung Ausdruck zu leihen, die geeignet sein dürfte, sowohl über die Generalüberschrift des Codex Durlacensis („sancti Faustini episcopi sermones") ein Licht zu verbreiten, als auch über die uns schon mehrfach entgegengetretene Thatsache, dass für ein und dieselbe Predigt in einer Reihe von Handschriften als Verfasser ein Faustinus und in einer anderen ein Faustus genannt wird.

Dom Germain Morin weist in seinem schon mehrfach citierten Aufsatz in der Revue Bénédictine (1892 p. 51) auf ein „anderes Exemplar" des Cod. Durlacensis hin, — das westgotische Homiliar von Silos,[1]) in welches letztere der Inhalt des Durlacher Codex fast vollständig übergegangen sei. Der Ursprung dieses Codex lässt sich nach Morin bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts zurückverfolgen. Hiermit wäre als terminus post quem non für den Archetyp des Cod. Durlacensis gleichfalls die Mitte des 7. Jahrhunderts gegeben. Hier ist es nun aber überraschend, dass, wo das Homiliar von Silos den Inhalt des Durl. Codex mit all' seinen Fehlern, Überschriften, ja selbst seinen eigentümlichen Textversetzungen herübergenommen hat, jedesmal dort, wo der Durl. Codex in den Überschriften ein „Faustini" hat, im Homiliar von Silos eine Änderung in „Fausti" vorgenommen worden ist. So bei Durl. 9, 12, 15, 16. Nur bei einem sermo der Durlacher Sammlung ist das hier sich findende Faustini unberücksichtigt geblieben, es ist fortgelassen.

Wie erklären wir uns diese Differenzen? An sich möglich, aber nichts weniger als wahrscheinlich ist es, dass sie ihren Grund in einem so oder anders veranlassten Versehen

[1]) Jetzt im Britischen Museum sub No. 30853.

des Abschreibers haben oder dessen, der das Homiliar von Silos zusammenstellte. Mehr Wahrscheinlichkeit scheint mir die Annahme für sich zu haben, dass hier eine bewusste Korrektur vorliegt. War dem Zusammensteller des Homiliars von Silos der Durlacher Codex bezw. sein Archetyp aus Gallien zugekommen, oder wusste er von anderen um seine gallische Provenienz, oder erschloss er letztere aus dem sermo 10 der Sammlung (s. o. S. 129), so konnte in ihm leicht der Gedanke entstehen, dass das handschriftliche Faustinus fehlerhaft sei. Von einem Faustus, dem allbekannten Bischof von Reji, wusste auch er, von einem Faustinus aber hatte er nichts gehört. So änderte er — optima fide — das Faustinus in Faustus, in der Meinung, Predigten des Rejensers vor sich zu haben. Ob (1) aus dem Codex von Silos das „Fausti" in die oben genannten anderen Handschriften übergegangen ist, die gleichfalls ein „Fausti" in den Überschriften bieten, oder ob (2) auch bei ihnen gleiche Erwägungen zu einer Änderung von Faustinus in Faustus geführt haben, oder ob endlich (3) das „Fausti" ursprünglich ist, lässt sich, wo bisher das gegenseitige Verhältnis der in Frage kommenden Handschriften nicht festgestellt ist, nicht entscheiden. Am meisten für sich dürfte auch hier die an 2. Stelle genannte Möglichkeit haben.

Doch wie dem auch sei, — angesichts des eben Gesagten werden wir wohl kaum noch von einer vielfachen, einstimmig auf Faustus hinweisenden handschriftlichen Überlieferung unserer Predigt reden dürfen, wie Engelbrecht es thut,[1]) sondern bei dem ‚Faustini' eher an den bereits einmal erwähnten Faustinus, als einen der Redaktoren cäsarianischer Predigten zu denken haben. Hiermit verliert aber auch die Argumentation E.'s [2]) viel von ihrer Kraft, die Argumentation, „dass die vielfache, einstimmig für Faustus sprechende Überlieferung der Handschriften des 8. und 9. Jahrhunderts — auch die Mauriner könnten weder Augustin noch Cäsarius als handschriftlichen Autornamen nachweisen — uns mehr gelten müsse, als ein doch nur auf subjektiver Meinung beruhendes Urteil über den Stil,

[1]) Vgl. Studien etc. S. 81.

[2]) A. a. O.

welches um so unsicherer wäre, je ähnlicher die Schreibweise zweier in derselben Schule (von Lerinum) erzogener, der Zeit nach wenig von einander abstehender Männer wie Faustus und Cäsarius wäre. Wenn je eine Predigt als geistiges Eigentum des Faustus gesichert wäre, so sei es diese." Trotz dieser Behauptungen E.'s und trotz der „einstimmig" für Faustus zeugenden handschriftlichen Überlieferung halte ich mit den Maurinern und Stilting die Predigt für cäsarianisch, und nichts wäre leichter als sie als cäsarianisch zu erweisen. Doch nicht darum handelt es sich hier, sondern um den Nachweis, dass die Predigt nicht von Faustus von Reji stammen kann. Folgende Thatsachen beweisen dieses.

Der ganze Abschnitt von damnatis omnium rerum praesentium (268, 2) — cohaeredes effecti eius qui (271, 17) stammt aus der 4. Predigt des Pseudo-Eusebius.[1]) Bis auf einzelne Änderungen, Einschaltungen, Auslassungen, Umstellungen und drgl. stimmt der Text bei Ps.-Eusebius 4 und bei Durl. 12 wörtlich überein. Durl. 12 stellt sich also nicht als Originalpredigt dar, sondern als Kompilation. Die Differenzen zwischen unserer Predigt und ihrer Vorlage berechtigen

1) zu dem Urteil, dass der Verfasser von Ps.-Eusebius 4 und der von Durl. 12 unmöglich dieselbe Person sein können. Denn unbegreiflich bliebe dann, warum an einzelnen Stellen so geändert worden, wie thatsächlich geschehen ist. Was konnte beispielsweise den Kompilator, wenn er dieselbe Person wie der Verfasser der Vorlage war, veranlassen, omnia facinora in: peccata vel crimina (268, 16) zu ändern, oder tabernaculam corporis seponere in: tabernaculum corporis deponere (268, 4), oder rursumque recipere in: et iterum recipere (268, 5), oder obicienda erunt (animae) non aliqua peregrina, sed nimium nota testimonia in: adicienda erunt etc. (268, 14), — letzteres zudem eine Änderung, die sich weniger gut an das Vorhergehende anschliesst als das ursprüngliche obicienda. Denn nicht als ein neues Moment konnte angesichts des Kontextes, in dem davon die Rede war, dass der Mensch beim jüngsten Gerichte ganz auf sich selbst gestellt sein werde, das in dem mit adi-

[1]) M.B.P. Lugd. VI p. 623 B Mitte.

cienda erunt beginnenden Satze Gesagte gemeint sein, sondern nur als eine Auseinanderlegung des im Vorhergehenden enthaltenen Gedankens.

Warum, fragen wir weiter, solche Änderungen wie o si iam nunc vultum illum animae liceret vultu corporis intueri et conscientiae nostrae faciem in oculorum praesentiam permitteremur adducere in: o si iam nunc faciem peccatricis animae liceret oculis corporis intueri et conscientiae nostrae vultum in oculorum praesentiam permitteremur adducere (269, 7)? Das fein Malende in dem doppelten vultus ist hier das eine Mal durch das blasse facies und das andere Mal durch das noch farblosere oculus ersetzt, — eine Änderung, die wohl kaum anders erklärt werden kann als so, dass das so nahe bei einander stehende 2malige vultus vom Kompilator, sei es infolge flüchtiger Betrachtung der Stelle, sei es aus irgend einem anderen Grunde, als Härte des Ausdrucks empfunden wurde.

Warum schliesslich solche Änderungen wie foeda componere in: foedata componere (269, 11) oder maculata tergere in: maculata detergere (269, 11) oder nec pro timore aeternae mortis ingemui in: nec postremo metu aeternae mortis ingemui (270, 1) oder cubilibus in: cubiculis (270, 6) oder in inferni profunda contrusos in: in inferni profunda detrusus (271, 5) oder ut nunquam in referenda ei gratiarum actione lassemur in: ut numquam in referenda ei gratiarum actione quassemur (271, 16)?

Solche Änderungen bleiben unerklärlich bei der Annahme, dass Kompilator und Verfasser der Vorlage ein und dieselbe Person sind. Und selbst wenn sich herausstellen sollte, dass die eine oder andere Änderung eine nur scheinbare ist, d. h. ihren Grund in einer mangelhaften Beschaffenheit des Textes, in einem Lese- oder Schreibfehler hat, so verbliebe doch noch solchen Materials genug, das die eben ausgesprochene Behauptung rechtfertigt. Denn weder lässt sich in all den angeführten Beispielen ein Streben nach präziserer, noch auch ein Streben nach rhetorisch wirksamerer Ausdrucksweise konstatieren. Leicht erklären sich aber die Änderungen bei der Annahme, dass der Kompilator mit dem Verfasser der Vorlage nicht identisch ist. Denn war dem Kompilator die Ausdrucks-

weise seiner Vorlage an der einen oder anderen Stelle nicht kongenial, so war es nur zu natürlich, dass er sie durch eine ihm geläufigere ersetzte. — Die Art der Benutzung der Vorlage durch den Kompilator beweist aber auch

2) dass dieser nicht Faustus von Reji sein kann. Folgendes sei hier erwähnt.

a) Vor id potius cogitemus (268, 3) ist eingeschaltet quando erimus de hoc saeculo transituri. Diese Einschaltung bringt sachlich nichts Neues, sondern legt nur nochmals mit anderen Worten auseinander, was bereits die Vorlage enthielt.[1]) Dies setzt aber voraus, dass die Phrase de hoc saeculo transire dem Kompilator eine geläufige war. Bei Faustus suchen wir nach ihr vergebens.

b) 268, 5 hatte die Vorlage statt et iterum recepturus: rursumque recepturus. Es handelt sich um die Wiedervereinigung von Leib und Seele am Auferstehungstage. Auch diese Änderung wäre zum mindesten höchst befremdlich, wenn sie von Faustus stammte. Zwar hat er ein et iterum bezw. iterum unendlich häufig — über 50 mal ist es bei ihm zu finden —, doch nirgends gebraucht er es gleich rursus. Neben dem bei ihm ebenfalls ungemein häufigen et item bezw. item dient es ihm ausschliesslich zur unmittelbaren Anknüpfung eines Citats an ein anderes.[2]) Zudem finden sich 2 Stellen bei Faustus, in denen er in einem unserer Predigtstelle analogen Falle gerade rursum gebraucht. So rursum remeare 177, 11 und rursum restitui 177, 13.

c) 268, 16 ist omnia facinora geändert in peccata vel crimina. Schon früher (S. 195. 2) haben wir gesehen, dass sich bei Faustus weder (1) die Verbindung peccata vel crimina bezw.

[1]) Der Text lautete ursprünglich: Id potius cogitemus, quando sepositura sit (scil. anima) tabernaculum corporis sui. Daraus ist in unserer Predigt geworden: Id potius cogitemus, quando erimus de hoc saeculo transituri vel quando tabernaculum nostri corporis ultimo die superveniente deposituri.

[2]) Nur ein Mal, im Brief an Paulinus (187, 3 ff.), findet sich bei Faustus ein et rursum zur Anknüpfung eines Citates an ein anderes, doch ist das rursum hier durchaus motiviert. Es soll der nachdrücklichen, nochmaligen Hervorhebung des schon durch das erste Citat gebrachten Gedankens dienen. 146, 16, wo es sich ausser den beiden im Text behandelten Stellen allein nur noch findet, ist es = dagegen, anderseits, hinwiederum.

peccata et crimina oder crimina et peccata findet, noch auch (2) die Verbindung von peccata mit irgend einem ihm sonst geläufigen Synonymon für Sünde.

d) 268, 18 ist eingeschaltet das Schriftwort Arguam te et statuam illam contra faciem tuam (Ps. 49, 21). Dies Psalmwort findet sich bei Faustus nirgends. Man empfindet aber doch nur dort Lücken in einer Darstellung, wo man Gedanken, die einem geläufig sind, vermisst. Zudem ist die Formel, mit welcher der Kompilator Ps. 49, 21 einführt, Faustus fremd. Zwar verwendet letzterer, wie wir bereits frührer (S. 90 Anm. 1) gesehen haben, häufig ein secundum bei Citateinführungen, — nirgends findet sich aber bei ihm die hier gebrauchte Formel secundum illud quod scriptum est. Faustus hätte hier entweder secundum illud oder secundum illud psalmistae oder secundum illud propheticum gesagt, — letzteres, weil ihm auch ein Psalmwort ein propheticum ist.

e) 270, 8 ist in den Satz contra ipsam cotidie dimicemus nach ipsam ein auxiliante domino eingeschaltet. Sowohl das Verbum auxiliari wie namentlich die Formel auxiliante domino findet sich bei Faustus nirgends. Dies ist um so auffälliger, als er in seiner Schrift De gratia häufig Gelegenheit gehabt hätte sich ihrer zu bedienen, wenn sie ihm vertraut gewesen wäre. Für unseren Kompilator dagegen muss das auxiliante domino, ganz abgesehen davon, dass die blosse Einschaltung schon dafür spricht, eine gewohnte Formel gewesen sein, da er sie nicht nur an unserer Stelle gebraucht, sondern auch noch 272, 7.

f) 270, 12 ff. sind 2 Schriftworte eingefügt: Matth. 22, 30 und 13, 43. Beide finden sich sonst bei Faustus nicht. Denn der sermo 20 der Durlacher Sammlung (De sancto Ioseph), in dem Matth. 13, 43 citiert wird, gehört nicht Faustus an, sondern Cäsarius, der Cap. 2 und 3 der Ambrosianischen Schrift De Ioseph excerpierte und die Excerpte zu einer Predigt verarbeitete. Der Nachweis dessen muss, dem Plane unserer Untersuchungen entsprechend, auf später verschoben werden.

Die sonstigen Differenzen zwischen unserer Predigt und dem Text der Vorlage erlauben kein sicheres Urteil gegen Faustus, doch bedarf es m. E. angesichts des Angeführten

keiner Vermehrung der gegen Faustus sprechenden Argumente. Die Predigt ist, um dieses schon hier zu sagen, eine Kompilation des Cäsarius. Zwei Drittel stammen aus Ps.-Eusebius 4, ein Drittel ist selbständiges Elaborat des Cäsarius, nämlich, abgesehen von einzelnen Einschiebseln und Änderungen im Entlehnten, die ganze Einleitung — 268, 2 (damnatis omnium rerum etc.) und der Schluss von ecce qualem an (272, 3 ff.). Was die handschriftlich überlieferte Doppelform der Predigt anlangt, so ist zu sagen, dass sowohl die kürzere als die längere Form Cäsarius ihren Ursprung verdankt. Näheres sei auf später verspart.

Bevor wir die Untersuchung dieser Predigt schliessen, ist noch eine Reihe von Stellen aus dem Durl. 12 und Ps.-Eusebius 4 gemeinsamen Abschnitte zu notieren, welche ihre fast wörtlich übereinstimmenden Parallelen auch noch in zwei anderen Predigten der Pseudo-Eusebianischen Sammlung — 43 und 54 — haben. Und zwar entspricht 269, 14 (ipsi nosmet ipsos) — 270, 6 (in cordibus nostris) in Durl. 12 Ps.-Eusebius 43 p. 665 A Mitte (et ideo ipsi nosmet ipsos) — B Mitte (in cordibus nostris) und 270, 10 (dum nobis tempus illud) — 271, 14 (exultatione defectum) in Durl. 12 Ps.-Eusebius 54 p. 674 B Anfang (adveniet ergo) — Schluss der Predigt.[1])

[1]) Um Art und Grad der Übereinstimmung zu veranschaulichen, stelle ich die in Frage kommenden Stellen einander gegenüber:

Durl. 12 (269, 14—270, 16). Ipsi nosmet ipsos castigemus, ipsi nobiscum rationem de cotidiana conversatione faciamus. alloquatur se in secretis cordis unaquaeque anima et dicat: videamus, si hunc diem sine peccato, sine invidia, sine obtrectatione, sine murmuratione transegi, videamus, si hodie, quod ad profectum animae pertinet, operatus sum. puto, quod hodie mentitus sum, per iram vel concupiscentiam victus sum nec alicui bene feci nec postremo metu aeternae mortis ingemui.

Ps.-Eusebius 43 (p. 665 A. Mitte ff.). Et ideo ipsi nosmet ipsos castigemus, quotidie ipsi nobiscum rationem de quotidiana conversatione faciamus. Alloquatur se in secretis cordis unaquaeque anima, et dicat: videamus, si hunc diem sine peccato, sine invidia, sine obtrectatione ac murmuratione transegi. Videamus, si hodie aliquid, quod ad profectum meum, quod ad aedificationem aliorum pertineret, operatus sum. Puto quod hodie illum incipientem destruxi: hodie seniori meo inob-

quis mihi reddet hanc diem, quam in vanis rebus perdidi, quam cogitationibus obnoxiis pessimisque consumpsi. Ac sic, fratres, de omnibus neglegentiis nostris conpungamur in cubiculis, id est in cordibus nostris.

ediens fui: mentitus sum, peiuravi, ira vel gula victus sum; plus hodie risi: plus cibo ac potui, plus otio ac somno, quam quem decebat, indulsi: minus legi, minus oravi quam debui. Quis mihi reddet hunc diem quem fabulis in vanis perdidi. Ac sic, fratres, de omnibus neglegentiis nostris compungamur in cubilibus, id est, in cordibus nostris.

Durl. 12 (270, 10—271, 14). Tempus illud exoptatissimum ac beatissimum (folgen 7 Zeilen; darauf): nulla nobis ad serviendum domino nostro iam obsistet infirmitas, nulla contradicet miseriae carnalis adversitas, nulla vel ulterius remanebit pugnandi necessitas. veniet, inquam, tempus illud, quando cibi somnique refectio nulla iam desideretur, nulla sentiatur ieiunii lassitudo, nulla timeatur vel de carne inquietudo vel de hoste temptatio, sed adversario in inferni profunda detruso perfruemur primum felicitate hac, ut incipiamus nec velle ultra peccare nec posse. cessante omni iniquitate, omni miseria, omni maerore, totum innoncentia, totum laetitia, totum felicitas possidebit. nullam inferior miseriam, nullam felicior timebit invidiam, quia exinanita et penitus exstincta omni malignitate transibit in pectoribus hominum caritas angelorum, quibus admixti homines iam caelestes recepta carne sine carnis infirmitate fulgebunt. et ideo nullum ulterius patientur de sempiterma domini sui virtute fastidium, nullum sub perenni laudum suarum exultatione defectum.

Ps.-Eusebius 54 (p. 674 B Anfang). Adveniet ergo post incolatus istius contritionis tempus illud desiderabile, tempus exspectatissimum ac beatissimum, quo nobis ad famulatum cultumque Dei nulla iam obsistat infirmitas, nulla contradicat miserae fragilitatis adversitas, nulla ulterius remaneat pugnandi necessitas. Adveniet, inquam, illud tempus, quando nulla iam desideretur cibi somnique refectio, nulla sentiatur ieiunii lassitudo, nulla timeatur vel de carne inquietudo, vel de hoste tentatio, sed adversario in inferni profunda demerso, (de quo Apostolus dicit: Absorpta est mors in victoria. Ubi est mors stimulus tuus?) perfruemur hac primum foelicitate, nec velle ultra peccare, nec posse. Cessante omni iniquitate, omni miseria, omni moerore totum innocentia, totum laetitia, totum iustitia possidebit. Nulla inferior aerumna, nulla superior timebitur invidia. Quia exinanita omni iniquitate, omni malitia transibit in pectora hominum charitas angelorum: quibus admixti homines iam coelestes recepta carne sine carnis infirmitate, lucis et immortalitatis perfusi veste fulgebunt. Et ideo nullum ulterius patientur de sempiterna domini sui servitute fastidium, nullum de perenni laudum suarum exultatione defectum.

Diese umfangreichen Parallelen sind für uns augenblicklich insofern von Interesse, als sie eine Antwort auf die Frage erheischen, ob nicht am Ende in Durl. 12 nicht nur Ps.-Eusebius 4, sondern auch Ps.-Eusebius 43 und 54 Verwendung gefunden haben. Die Frage ist zu verneinen. Denn abgesehen davon, dass bei Differenzen zwischen den Ps.-Eusebius 4, 43 und 54 gemeinsamen Partien Durl. 12 jedesmal einen Text bietet, der sich als der von Ps.-Eusebius 4 darstellt, ist eine direkte Abhängigkeit von Durl. 12 von Ps.-Eusebius 43 und 54 schon durch die oben konstatierte Thatsache ausgeschlossen, dass die Parallelen, die sich in Ps.-E. 43 und 54 zu Stellen des Durl. 12 und Ps.-Eusebius 4 gemeinsamen Abschnittes finden, eben nur Parallelen zu einzelnen Stellen der letztgenannten Predigten sind, während Durl. 12 den ganzen Schluss von Ps.-Eusebius 4 in extenso enthält. Bieten somit die eben besprochenen Parallelen zwischen unserer Predigt und Ps.-Eusebius 43 und 54 auch kein neues Material zur Beurteilung der ersteren, so werden sie sich doch als nicht bedeutungslos erweisen bei der auf den 2. Teil unserer Arbeit versparten Untersuchung des Corpus Ps.-Eusebianum. Denn auch sie tragen etwas zur Lösung des literar-historischen Rätsels bei, das uns in der eben genannten Predigtsammlung entgegentritt.

Sermo 121 der Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's (edd. Maurini).[1]

Wie die oben auf S. 262 ff. besprochene Predigt, so soll auch die vorliegende nach Angabe Joh. Stilting's in den Acta Sanctorum (Sept. VII 714) „in codice nostro ms., qui notatus est P. MS. 10“ mit der Bezeichnung „in circumcisione domini“ (richtiger de nativitate) dem Faustus beigelegt sein. Verhält es sich so, wie Stilting angibt, so ist dies handschriftliche Zeugnis falsch, ganz abgesehen davon, dass es in seinem Werte dadurch eine Einbusse erleidet, dass nach der kritischen Notiz

[1]) P.L. 39, 1987: Quis tanta rerum verborumque copia instructus existat.

der Mauriner unsere Predigt in einigen Handschriften auch Petrus Chrysologus, dem berühmten Bischof von Ravenna, beigelegt wird. Faustus von Reji ist jedenfalls nicht der Verfasser. Dies lässt sich beweisen.

Im Anfang der Predigt sagt der Redner: Vel mediocri tamen sermone partum sacrae Virginis, et ortum dominici corporis disserentes conabimur explicare; in n. 4 (Anfang) heisst es: vide miraculum matris dominici corporis; n. 2 (Ende) lesen wir: humanis gressibus portabatur vectura deifica; 3mal findet sich schliesslich, ohne dass der Kontext dazu eine Veranlassung böte,[1]) gesagt, dass der Herr secundum carnem geboren sei.

Diese Stellen lassen über den theologischen Standpunkt des Redners keinen Zweifel bestehen. Er denkt nestorianisch bezw. antiochenisch und ist sich dessen wohlbewusst. Letzteres ist gefordert ebensowohl durch die Konsequenz, mit welcher er die menschliche Seite in der Person des Erlösers von der göttlichen trennt, wie durch das unzweideutige, unwillkürlich an das bekannte nestorianische „non peperit creatura creatorem . . . sed hominem deitatis instrumentum“ erinnernde vectura deifica. Vollends wird jeder Zweifel an einem bewussten Nestorianismus des Redners ausgeschlossen durch Folgendes.

Cassian führt im 7. Buche seiner Schrift De incarnatione Christi[2]) im 25. Kap. eine Stelle aus Ambrosius an. Er leitet das Citat ein mit den Worten: Item ipsius (scil. Ambrosii) in Natali Domini: Videte miraculum matris dominicae: virgo concepit, virgo peperit, virgo cum parturit, virgo gravida, virgo post partum. Sicut in Ezechiele dicitur: Et porta erat clausa, et non est aperta, quia Dominus transivit per eam. Gloriosa virginitas, et praeclara fecunditas. Dominus mundi nascitur, et

[1]) Vgl. Fas enim erat, ut Domino ex virgine secundum carnem nascente meritum cresceret castitatis (n. 4); et quoniam eum secundum carnem natum ex virgine diximus, nunc ea quae spiritualiter sentire possumus, disseramus. Videamus ergo, quae est illa virgo tam sancta etc. (n. 5): in hac die lux crescit ex lumine, virtutum virtus attollitur, gloria aeternitatis erigitur, reparationem suam Domino secundum carnem nascente mundus amplectitur.

[2]) P.L. 50 col. 253.

nullus est gemitus parientis: vacuatur uterus et infans excipitur, nec tamen virginitas violatur. Fas erat, ut Deo nascente meritum cresceret castitatis; nec per ejus egressum violarentur integra, qui venerat sanare corrupta. Cassian hat hier unzweifelhaft — man beachte das in Natali Domini — eine Predigt des Ambrosius im Auge. In den heute bekannten Predigten des letzteren ist dieses Citat nicht zu finden, wohl aber in der, die uns augenblicklich beschäftigt. Bis auf das sicut in Ezechiele dicitur mit dem dann folgenden Citat und einigen noch gleich zu nennenden — formell geringfügigen, sachlich jedoch schwerwiegenden — Änderungen stimmt der Text bei Cassian mit dem in unserer Predigt wörtlich überein. So ist in n. 4 (Anfang) aus miraculum matris dominicae geworden: miraculum matris dominici corporis (1) und das deo nascente geändert in: domino ex virgine secundum carnem nascente (2). Die anderen Differenzen sind belanglos.

Das eben unter 1 u. 2 Angeführte bedarf keines Kommentars. Der bewusste Nestorianismus des Excerpierenden liegt klar zu Tage. Damit ist aber eine Autorschaft des Faustus unmöglich gemacht. Faustus' Stellungnahme in den christologischen Streitigkeiten seiner Zeit ist kirchlich orthodox. Für seine spätere Periode — und um diese würde es sich im Grunde genommen allein handeln, da er die Predigt nur als Bischof gehalten haben könnte — lässt sie sich aus seinen eigenen Schriften erweisen.[1]) Aber ebenso ist es ausgeschlossen, dass er in seiner früheren Periode — als Mönch oder Abt in Lerinum — in diesen Fragen heterodox gedacht bezw. eine Wandlung durchgemacht hat. Die Thatsache, dass Cassian [2]) vom damaligen römischen Diaconus und späteren Papste Leo aufgefordert wurde, eine Streitschrift gegen Nestorius ausgehen zu lassen — eine Aufforderung, der er 430/31 in seinen 7 BB. De incarnatione Christi contra Nestorium nachkam, beweist, dass in den südgallischen Klöstern antiochenische Anschauungen nicht zu Hause gewesen sind. Der Fall Leporius — jenes abendländische Vorspiel der christologischen Streitigkeiten —

[1]) Vgl. beispielsweise die ep. 7 (Ad Graecum diaconum) 201, 12 ff.
[2]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie S. 487.

scheint von durchaus untergeordneter Bedeutung und in Gallien durchaus lokaler Natur gewesen zu sein.[1]) Ebenso wie die Anschauungen des Leporius von vornherein auf einen Widerspruch der massgebenden Kreise Südgalliens gestossen sind,[2]) ebenso hat er auch die Meinung der durch Augustin vertretenen afrikanischen Kirche gegen sich gehabt. Sein Widerruf ist bald erfolgt.

Der christologische Standpunkt des Redners verwehrt es also, in Faustus von Reji den Verfasser unserer Predigt zu sehen. Dazu stimmt auch der Umstand, dass betreffs der sprachlichen Seite der Predigt Anklänge an Faustus nicht nachgewiesen werden können.

Doch wer ist der Verfasser? Wir sahen oben, dass Cassian in seiner Streitschrift gegen Nestorius ein Citat aus einer Predigt des Ambrosius bietet, das sich bis auf die oben erwähnten Differenzen, mit einem Passus aus n. 4 unserer Predigt deckt. Ein Doppeltes ist hier von vornherein klar, nämlich 1) dass Cassian thatsächlich eine Predigt des Ambrosius vor sich gehabt hat und aus ihr citiert, und 2) dass diese Predigt in irgend einem Zusammenhange mit der uns eben beschäftigenden steht. Jenes ist gegeben durch den kurzen Zeitraum, welcher Cassian von Ambrosius trennt; dieses durch den Umstand, dass, wenn wir die Predigt im Zusammenhang lesen, wir uns des Eindrucks nicht erwehren können, ein — bis auf gewisse, gleich zu erwähnende Einzelheiten — nach Form und Inhalt einheitliches, geschlossenes Ganzes vor uns zu haben. Dies legt die Annahme nahe, dass wir in sermo 121 der Appendix die bisher unbekannte Predigt des Ambrosius besitzen, aus der Cassian citiert.

[1]) Vgl. Cassian a. a. O. lib. I cap. II: Nuper quoque, id est, in diebus nostris, emersisse haeresim venenosam, et maxime Beligarum (alias: ex maxima Veligarum) urbe — welche Stadt Cassian hier meint, ist nicht auszumachen — conspeximus, certi erroris, incerti nominis.

[2]) Vgl. Cassian a. a. O. lib. I cap. IV: Leporius apud Gallias assertor praedictae haereseos, aut inter primos, aut inter maximos, fuit a nobis admonitus, a Deo emendatus; und ebenda weiter: ut, ubi deviatio eius prius cognita erat, illic (nämlich in Gallien) etiam emendatio nosceretur (betreffs des aus Afrika erfolgten Widerrufs des Leporius gesagt); et qui testes erroris antea fuerant, iidem postea correctionis essent.

Ein abschliessendes Urteil über unsere Predigt wird aber nur auf Grund einer eingehenden Prüfung bezw. Vergleichung der in Frage kommenden Manuscripte gewonnen werden können. Denn der uns in der Appendix vorliegende Text ist, wie die Notiz der Mauriner lehrt, zunächst seinem Umfange nach, dann aber auch, was die Form der Einleitung betrifft, nicht in allen Handschriften derselbe. Doch lässt sich schon jetzt nachweisen, dass der ursprüngliche Text Interpolationen erfahren hat. Die Änderungen, die in n. 4 vorgenommen sind, und zwar — wie wir oben sahen — in nestorianisierendem Sinne, weisen uns die Spur. Es sind die nestorianischen Sätze und Wendungen, die zunächst als Interpolationen auszuscheiden sind. Wir sind dazu umsomehr berechtigt, als sie sich zum Teil schon durch ihr Verhältnis zum Kontext als fremde Bestandteile dokumentieren. Schon oben sahen wir, dass das 3 malige secundum carnem (n. 4 u. 5) durch den Kontext keineswegs nahegelegt ist. Weiter will das humanis gressibus portabatur vectura deifica in n. 2 zu dem unmittelbar folgenden et in angusto pudoris cubiculo eum quem coeli non capiunt, sancta Virgo portabat inclusum nicht recht stimmen. Dass schliesslich das ortum dominici corporis in n. 1 nicht ursprünglich ist, beweist die vom Interpolator in n. 4 (Anfang) vorgenommene Änderung des miraculum matris dominicae der Vorlage in: m. m. dominici corporis.

Sermo 7 und 9 der Durlacher Sammlung.[1]

Die Besprechung von Durl. 7 ist mit der von Durl. 9 zu verbinden. Die eigenartige Komposition beider Predigten sowie ihr beiderseitiges Verhältnis zu einer Reihe anderer Predigten macht eine gemeinsame Untersuchung notwendig. Doch zuvor ein Wort über die handschriftlich überlieferten Verfassernamen.

Durl. 7. Im Cod. Durlacensis fehlt bei Nr. 7 eine be-

[1]) Faust.-Eng. p. 247, 3 seqq.: Proxime, fratres carissimi, eius diei redemptionis nostrae und p. 255, 14 seqq.: Quod vobis de hesterna festivitate propter laborem.

sondere Angabe des Verfassers, doch findet sich nach Morin [1]) in einigen von M. nicht namhaft gemachten Handschriften in der Überschrift ein „Faustini episcopi". In einigen Homiliarien ist als Verfasser ein Sedatus genannt.

Durl. 9. Im Durlacher Codex lautet die Überschrift: De epiphania sermo Faustini. Aus diesem „Faustini" ist, wie wir bereits oben (S. 267) sahen, im Cod. von Silos ein „Fausti" geworden. Ebenfalls ein „Fausti episcopi" hat der Cod. Parisinus lat. 3783 s. XI, während in einigen Homiliarien Durl. 9 ebenso wie Durl. 7 unter Sedatus' Namen überliefert ist.

Halten wir die Daten dieser Übersicht mit dem zusammen, was wir bereits mehrfach über die angebliche Verwechslung der Namen Faustus und Faustinus gesagt haben, sowie mit dem, was oben (S. 267) über das Verhältnis des Homiliars von Silos zur Durlacher Sammlung bemerkt wurde, so wird weder für Durl. 7, noch auch für Durl. 9 von einem für Faustus von Reji günstigen handschriftlichen Zeugnis die Rede sein können.

Doch das nur nebenbei! Eine eingehendere Berücksichtigung verdient der Umstand, dass für beide Predigten sich auch ein Sedatus als Verfasser genannt findet. Wir kennen 2 Bischöfe dieses Namens: einen Sedatus Nemausensis und einen Sedatus Biterrensis. Dieser erscheint als Teilnehmer am Concilium Narbonense vom Jahre 589, jener als Teilnehmer am Conc. Agathense (506) und Conc. Tolosanum (507). Welcher Sedatus in den oben genannten Homiliarien gemeint ist, ist nicht zu entscheiden.

Von Sedatus, Bischof von Biterrae besitzen wir nichts Authentisches. Was die bei Migne [2]) abgedruckte „sancti Sedati Biterrensis episcopi homilia de epiphania" anlangt, so ist in der Bibl. Patrum Parisiensis und Coloniensis Sedatus noch ein „incertae aetatis scriptor." Erst die M.B.P. Lugdunensis setzt zu Sedatus ein „episcopus Biterrensis" hinzu. Der Zusatz beruht auf einer blossen Vermutung der Herausgeber.[3])

[1]) Revue Bénédictine IX (1892) p. 54.

[2]) P.L. 72, 770ff.

[3]) Vgl. die aus Fabricius, Bibliotheca geschöpfte Notiz bei Migne 72. 769 und die der Mauriner zu Aug. App. 130.

Was es um diese Predigt ist, soll im Laufe unserer Untersuchung klar werden. Die beiden anderen Predigten, deren bei Migne Erwähnung geschieht, sind Aug. App. 129 und 130. Beide tragen die Überschrift „De Calendis Januariis". Die erste gehört, wie wir bereits oben (S. 240 ff.) gesehen haben, Cäsarius von Arelate an, ebenso auch die zweite, obwohl sie in einem „M.S. Floriacensis abbatiae" überschrieben ist: Incipit sermo sancti Sedati episcopi de Calendis Januariis.[1]) Dass Cäsarius der Verfasser ist, soll bei Gelgenheit einer zusammenhängenden Untersuchung über den literarischen Nachlass desselben dargethan werden.[2])

Von **Sedatus** von **Nemausum** besitzen wir nur 3 Briefe. Sie sind an Ruricius v. Limoges gerichtet und zum letztenmal von Engelbrecht, als Anhang zu den Schriften des Faustus, herausgegeben worden. Sie bilden die NN. 5, 6 und 8 unter den epistulae ad Ruricium scriptae.[3]) Bei ihrer Kürze — sie füllen nicht einmal 2 Seiten in der Engelbrecht'schen Ausgabe — sind sie nicht geeignet, uns ein Bild von der Schreibweise des Sedatus von Nemausum zu vermitteln.

Wo also, um zusammenzufassen, uns bei einer Predigt neben anderen Namen auch der des Sedatus begegnet, da werden wir gut thun, von einer eventuellen Autorschaft des letzteren zunächst abzusehen. Erst wenn sich ergeben sollte, dass keiner der sonst in Betracht kommenden Autornamen als zutreffend erscheint, werden wir an einen der beiden Sedatus zu denken bezw. dem einen oder anderen von ihnen die Predigt vermutungsweise zuzuweisen haben.

Fassen wir nach diesen Vorbemerkungen zunächst **Durl. 7** ins Auge! Sie ist, wie auch die Überschrift richtig angibt, eine Epiphaniaspredigt. Ein Vierfaches ist es, wie die Einleitung ausführt, was wir zu Epiphanias feiernd begehen, sei es 1) quod in hac die (deus) caelo stellam ortus sui nuntium

[1]) Vgl. die Notiz der Mauriner zu diesem sermo sowie die aus Fabricius, Bibliotheca entlehnte Notiz bei Migne 72, 769.

[2]) Die S. 244 Anm. erwähnte Notiz Arnold's, dass einer der Redaktoren cäsarianischer Predigten Sedatus hiess, gewinnt dadurch, dass Aug. App. 129 und 130 als cäsarianisch erwiesen werden können, greifbarere Gestalt.

[3]) Faust.-Eng. p. 447 ff.

praebuit, sei es 2) quod in Cana Galilaeae.... aquas in vinum convertit, sei es 3) quod in Iordanis undis aquas ad reparationem humani generis suo baptismo consecravit, sei es 4) quod de quinque panibus quinque milia hominum satiavit.[1]) Der Redner fährt fort: in quolibet horum salutis nostrae mysteria continentur et gaudia. nobis enim ex virgine natus est, quod stella monstravit. nos in melius esse mutandos operis miraculo et aquarum conversione signavit, nobis remedia providit ex baptismo, quod in Iordanis alveo praebuit, provocavit. et ideo, fratres carissimi, in omni actu nostro stellam fidei praeferamus et in custodiam puritatis Christi baptismum celebremus, quia et haec Christi regeneratio tuae fidei confirmatio est. insinuavit enim tibi muneris sui beneficium per secundae nativitatis exemplum et, quod facere te voluit, prior fecit.

Aus Vorstehendem erhellt, dass der Redner sich anschickt, aus den 3 bezw. 4 Thatsachen, deren wir beim Epiphaniasfest gedenken, eine herauszuheben — die Taufe Christi im Jordan. Das Folgende entspricht dem aufs Beste. Wir haben von Legimus Iudaeos (247, 22) an — poteris non dubitare de regno (249, 16) eine einheitliche Behandlung des eben erwähnten Themas, die in dem mit Omni ergo vigilantia atque diligentia caveamus (249, 5) beginnenden Abschnitte, nach vorausgegangenen rein lehrhaften Darlegungen, in Paränese ausklingt. Um so überraschender wirkt es nun aber, dass unmittelbar darauf fortgefahren wird: Illud, fratres carissimi, quod die tertia nuptias factas in Cana Galilaeae et quod aquam in vina conversam fuisse modo, cum evangelium legeretur, audivimus, videamus, quae sunt illae nuptiae — und hierauf in ausführlicher Darlegung die Hochzeit zu Cana zum Gegenstand der Erörterungen gemacht wird. Sowohl die einleitenden Worte wie die weiteren Ausführungen lassen das Stück als selbständige, in sich abgeschlossene Predigt erscheinen (= B), die mit dem vorhergehenden, wie wir sahen, einen gleichen Charakter tragenden

[1]) Die Erwähnung der Speisung der 5000 scheint kein ursprünglicher Bestandteil der Predigt zu sein, da bei einer nochmaligen Rekapitulation des oben im Texte Gesagten, und zwar unter dem Gesichtspunkte: in quolibet horum salutis nostrae mysteria continentur et gaudia, ihrer keine Erwähnung geschieht.

Abschnitte (= A) ursprünglich nicht verbunden gewesen sein kann. Wollten wir annehmen, dass der Verfasser von A diese Anreihung von B an A selbst vollzogen hat, — wir ständen vor der unerklärlichen Thatsache, dass ein Redner, der, wie A und B für sich genommen beweisen, Form und Stoff in gleicher Weise beherrscht, nicht im stande gewesen sein sollte, einen Übergang von einem zum anderen herzusteilen. Denn jede Verknüpfung — formell und sachlich — fehlt zwischen A und B. Wir können nicht anders als konstatieren, dass A und B ursprünglich selbständige Predigten repräsentiert haben müssen, die erst später zu solch' einem ungeschickten Ganzen verbunden worden sind. Diese Annahme wird bewährt durch den Umstand, dass Durl. 7 B sich auch als selbständige Predigt findet, so im Corpus Ps.-Eusebianum (hom. 5) und in einem „Cod. Vindobonensis“ nach Angabe der Mauriner in der kritischen Notiz zu Aug. App. 90. Aber auch der sermo 90 der Appendix selbst kann als Beweis für den selbständigen Charakter von Durl. 7 B gelten, da der Schlussabschnitt desselben (= n. 6) als nicht ursprünglicher Bestandteil, wie wir noch sehen werden, erwiesen werden kann. Soviel zunächst über Durl. 7.

Ganz analog liegen die Dinge bei **Durl. 9.** Auch hier wird in der Einleitung zuerst auf documenta certissima hingewiesen, per quae deus in homine declaratus est: die Weisen aus dem Morgenlande, Taufe Jesu im Jordan, Verwandlung des Wassers zu Wein auf der Hochzeit zu Kana. Hieran schliesst sich nach voraufgegangener Rekapitulation wie bei Durl. 7 — quolibet horum trium salutis nostrae mysteria continentur et gaudia — eine umfangreichere Betrachtung über die eine der 3 genannten Thatsachen: die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande (= A). Die Ausführungen reichen bis 257, 13. Hierauf wird nun aber fortgefahren: Proxima enim est ab hac die, fratres carissimi, sacri natalis dies. tunc dominus natus est, nunc baptizatus etc. und es beginnt eine Betrachtung über die Taufe Jesu im Jordan. Ein illud vero quale est, quod magi veniunt ad dominum natum, immo ducuntur leitet hierauf zu einer Ausführung über die Anbetung der Magier über, um mit dem mit Offeramus ergo

et nos beginnenden Abschnitt (259, 17) paränetisch zu schliessen. Auch dies in seinen Hauptbestandteilen charakterisierte Stück macht durchaus den Eindruck einer selbständigen Predigt (= B.)

Noch klarer und unverhüllter als bei Durl. 7 tritt uns hier die Thatsache entgegen, dass A und B ursprünglich nicht mit einander verbunden waren, geschweige denn B vom Verfasser von A mit A verknüpft worden ist. Es ist hier, mutatis mutandis, dasselbe zu sagen wie bei Durl. 7.[1]) Hierzu kommt, dass sowohl A als B eine Betrachtung über die Anbetung der Magier enthält, ohne dass dort, wo in B mit einem illud vero quale est etc. (das doch nur einen neuen, noch nicht besprochenen Gegenstand einführen kann) auf das eben genannte Thema eingegangen wird, auch nur im leisesten sich angedeutet fände, dass von den Magiern bereits im ersten Teile der Predigt die Rede gewesen war. Nur am Schluss findet sich (258, 22) ein ut audistis,[2]) aber die Umgebung in der es steht, beweist, dass es unmöglich im Rückblick auf die Ausführungen in A gewählt sein kann. Denn in A werden die Gaben der Magier nicht bloss aufgezählt, sondern auch ausführlich gedeutet, somit hätte der Bearbeiter, wenn er die auch an unserer Stelle vorliegende Ausdeutung der Gaben als störende Wiederholung empfand, das sicut audistis in den der Aufzählung der Gaben vorangehenden Satz eingeschaltet, in das et idcirco etiam ipsa eorum munera divino mysterio plena erant. Da dieses nicht geschehen ist, so kann das ut audistis nur ursprünglich sein.

Ebenso wie bei Durl. 7 wird auch hier die Annahme, dass A und B ursprünglich nicht verbunden waren, durch die Thatsache bewährt, dass nach Angabe der Mauriner in der kritischen Notiz zu Aug. App. 136 in einem „Cod. Navarricus" Aug. App. 136, 5—6 = Durl. 9 B sich als selbständige Predigt findet.

Sind somit Durl. 7 und 9 keine Originalpredigten, so hat, entsprechend dem einmal eingeschlagenen Weg der Untersuchung, letztere nicht der Beantwortung der Frage zu gelten,

[1]) Das enim nach proxima (257, 14), das offenbar die Verbindung mit dem Vorhergehenden herstellen soll, ist gänzlich sinnlos.

[2]) Aurum namque, ut audistis, et tus et myrram obtulerunt.

ob Faustus der Verfasser der Durl. 7 und 9 bildenden Stücke ist, sondern die Frage hat zu lauten, ob er der gewesen, welcher Durl. 7 A und B und Durl. 9 A und B in die Form gebracht hat, wie sie uns im Cod. Durlacensis vorliegt.

Es ist nun selbstverständlich, dass eine Entscheidung dieser Frage allein auf Grund von Durl. 7 und 9 nicht getroffen werden kann. Wir haben nach anderem Material Umschau zu halten. Solches ist in quantitativ reichem Masse vorhanden. Folgende Predigten kommen in Betracht:

1) Durl. 8; 2) der sermo 22 des Maximus Taurinensis;[1]) 3) der sermo 136 der Append. z. Bd. V der Werke Augustin's;[2]) 4) der sermo 90 eben derselben Appendix;[3]) 5) die schon oben (S. 280) erwähnte Sedatus-Predigt;[4]) 6) Ps.-Eusebius 5;[5]) 7) Ps.-Eusebius 4.[6])

In welchem Verwandtschaftsverhältnis die eben genannten Predigten einerseits zu Durl. 7 und 9, anderseits zu einander stehen, möge folgende Übersicht zeigen, doch bemerke ich zuvor, dass die in Frage kommenden Stücke zunächst nur als Ganzes ins Auge gefasst sein wollen, ohne Berücksichtigung der Differenzen im einzelnen.

a) Durl. 7 Anfang — 284, 4 (propter te intellege baptizatum) ist = Sedatus, col. 771 Absatz 1 und vom 2. Absatz 2 Zeilen — baptizatum.

b) Durl. 7, 249, 17 — zum Schluss ist = Sedatus, col. 771, Absatz 2 Anfang (illud, fratres carissimi) — col. 772 Absatz 3 Zeile 4 (in gratiam suae adoptionis).

c) Durl. 7 A — 249, 16 ist = Aug. App. 136, 1—3.

d) Durl. 7 A (mit Ausschluss der 15 Schlusszeilen, also — sed misit deum ad terras (249, 2) ist = Maximus 22 Anfang — Zeile 5 von col. 272.

e) Aug. App. 136, 1—3 ist = Durl. 7 A.

f) Aug. App. 136, 4 (ipsi autem magi) mit Ausschluss von

[1]) P.L. 57, 269 ff.
[2]) P.L. 39, 2013 ff.
[3]) P.L. 39, 1918 ff.
[4]) P.L. 72, 771 ff.
[5]) M.B.P. Lugd. VI p. 623 seqq.
[6]) M.B.P. Lugd. VI p. 622 seqq.

unus deus credantur (col. 2014 Zeile 4 v. unten) — recipienda diversitas (col. 2015, Zeile 6 v. oben) ist = Maximus 22 Schluss (von ipsi autem magi an) = Durl. 9 A von ipsi autem (256, 11) — in trinitate permixtio (257, 13).

g) Aug. App. 136, 5 und 6 ist = Durl. 9 B von 257, 14 — Schluss.

h) Durl. 7 B (illud, fratres carissimi (249, 17) — Schluss der Predigt) ist = Aug. App. 90, 1—5 = Ps.-Eusebius 5 (doch bietet Ps.-Euseb. 5 an nicht wenigen Stellen ein bedeutendes Plus).

i) Durl. 9 A, mit Ausschluss der ersten 2 Zeilen, also von proximo, fratres carissimi (255, 16) an, und mit Ausschluss der letzten 9 Zeilen, also — et non tres substantiae (257, 5) ist = Ps.-Eusebius 4, erster Absatz.

k) Der Abschnitt in Durl. A: ipsi autem magi (256, 11) — in trinitate permixtio (257, 13) ist = Aug. App. 136, 4 = Schluss von Maximus 22 (ipsi autem magi etc.), ausgenommen das, was sich als ein Plus in Aug. App. 136, 4 findet.

l) Durl. 9 B (257, 14 — Schluss der Predigt) ist = Aug. App. 136, 5 und 6.

m) Durl. 8 ist = Sedatus Schluss von col. 772 Absatz 3 Zeile 4 (sollemnitatem, quae de etc.) an.

n) Aug. App. 90, 1—5 ist = Durl. 7 B = Ps.-Euseb. 5.

o) Aug. App. 90, 6 ist ohne Parallelen.

p) Maximus 22 Anfang — Zeile 5 von col. 272 ist = Durl. 7 A, mit Ausschluss der letzten 15 Zeilen, also — sed misit deum ad terras (249, 2) = Aug. App. 136, 1—3.

q) Maximus 22 Schluss von ipsi autem magi (col. 272, Zeile 5) an ist = Aug. App. 136, 4 mit Ausschluss von unus deus credantur (col. 2014 Zeile 3 von unten) — recipienda diversitas (col. 2015 Zeile 6 von oben) = Durl. 9 A ipsi autem magi (256, 11) — in trinitate permixtio 257, 13, also = Durl. 9 A mit Ausschluss von unus deus credantur (257, 4) — recipienda diversitas (257, 11).

r) Sedatus Anfang — Zeile 2 des 2. Absatzes (baptizatus!) col. 771 ist = Durl. 7 Anfang — 248, 14 (propter te intellege baptizatum).

s) Sedatus col. 771 Absatz 2 Anfang (illud fratres carissimi)

— col. 772 Absatz 3 Zeile 4 (in gratiam suae adoptionis) ist = Durl. 7, 249, 17 — Schluss.

t) Sedatus col. 772 Absatz 3 Zeile 4 (sollemnitatem quae) — Schluss ist = Durl. 8.

u) Ps.-Eusebius 4, erster Absatz, ist = Durl. 9 A mit Ausschluss der ersten 2 und letzten 9 Zeilen (s. o. unter i). Für den übrigen, weitaus grössten Teil der Predigt lassen sich aus den uns eben beschäftigenden Predigten keine Parallelen nachweisen.

v) Ps.-Eusebius 5 ist = Durl. 7 B und Aug. App. 90 1—5.

Dies das Verwandschaftsverhältnis der in Frage kommenden Predigten. Wie weit dasselbe eine Licht über Durl. 7 und 9 zu verbreiten im stande ist, kann erst eine Klarlegung der Abhängigkeitsverhältnisse ergeben. Vorbedingung hierfür ist wiederum eine Prüfung der einzelnen Predigten auf ihre Integrität und die Art ihrer Komposition. Wir reden also von letzterem zuerst.

Beginnen wir mit Durl. 7 A. Wir können uns hier kurz fassen. Schon oben sahen wir, dass wir es bei Durl. 7 A mit einem in sich geschlossenen und abgerundeten Ganzen zu thun haben. Es liegt kein Grund vor an der Integrität dieses Stückes zu zweifeln.

Ein Gleiches darf von Durl. 7 B behauptet werden, nur mit der Einschränkung, dass die Einleitung in wenig geschickter Weise den Ausführungen in Einigem vorgreift. Doch ist das mehr Geschmackssache und berechtigt noch nicht zu einer Verneinung der Integrität der Predigt.

Analog liegen die Dinge bei Durl. 9 A. Auch hier erscheint die Einleitung im Verhältnis zur Ausführung ein wenig breit. Ebenso möchte man über die Darlegung der trinitarischen Verhältnisse zum Schluss der Predigt urteilen. Dass mit ihr die Predigt zugleich schliesst, wirkt an sich überraschend. Man hätte eine rückblickende Verknüpfung derselben mit dem eigentlichen Thema erwartet. Doch auch hierüber lässt sich verschieden urteilen. Ein Recht zur Annahme, dass Durl. 9 A bei der Zusammenschliessung mit Durl. 9 B seine

ursprüngliche Gestalt eingebüsst hat, scheint mir hierdurch noch nicht gegeben.

Anders steht es mit Durl. 9 B. Das Stück beginnt, wie wir sahen, mit einer Gegenüberstellung von Weihnachten und Epiphanias bezw. der Taufe Christi im Jordan, denn nur diese ist es, auf die 2 mal antithetisch vom Redner hingewiesen wird. Mit einem venit ergo ad baptismum, sicut scriptum est wird hierauf auf die Taufe Christi selbst näher eingegangen. Die Ausführungen reichen bis 258, 7. Ganz unvermittelt wird nun aber weiter gefragt: illud quale est, quod magi veniunt ad dominum natum, immo ducuntur? Mit keiner Silbe war bisher von den Magiern die Rede, die nun bis zum Ende der Predigt Gegenstand der Behandlung bleiben. Die Form der Frage sowohl (vero!) als ihr Inhalt begreift sich nur bei vorausgegangener Erwähnung der Magier. Es ist eine Lücke in der Predigt zu statuieren. Auf eine solche weist auch das oben (S. 284) besprochene ut audistis (258, 22).

Gehen wir zu Aug. App. 136 über. Wie oben gezeigt wurde, entspricht Aug. App. 136, 1—3 Durl. 7 A. Es ist daher betreffs dieses Teils der Predigt auf bereits Gesagtes zu verweisen.

Höchlichst überraschen muss es nun aber angesichts der Einheitlichkeit und Geschlossenheit von n. 1—3, wenn in n. 4 ganz unvermittelt von den Magiern die Rede ist und auf die Bedeutung ihrer Gaben ausführlich eingegangen wird. Die Form, in der dieser Abschnitt beginnt, wäre nur dann begreiflich, wenn letzterer eine gleiche oder ähnliche Einleitung haben würde wie die ganze Predigt. An dem Platze aber, wo er sich findet, ist er gänzlich unmotiviert — ein durchaus fremdes, weder nach vorn noch auch nach hinten eines Anschlusses fähiges Stück. Denn mit n. 5 beginnt eine bis zum Schluss reichende Erörterung, die wir bereits bei der Besprechung von Durl. 9 — hier wie dort geht ebenderselbe Abschnitt über die Magier voraus — als ein mit dem Vorhergehenden nicht verknüpfbares selbständiges Ganzes erkannten. Angesichts dieses kann von einer Einheitlichkeit der Predigt nicht die Rede sein. Sowohl n. 4 einerseits als n. 5 und 6 anderseits stempeln Aug. App. 136 zu einem ganz uner-

klärlichen Cento. Eine Erklärung bietet auch nicht die Notiz der Mauriner, dass in einem „Cod. Navarricus" unser „sermo, wie sie sagen, non incongrue divisus est in duos, quorum alter ab his verbis (n. 5) incipit: Proxime ab hac die, fratres carissimi etc." Denn unaufgeklärt bleibt, wie n. 4 (der Abschnitt über die Magier) an n. 1—3 angeschlossen werden konnte.

Ebenso rätselhaft wie die Komposition von Aug. App. 136 ist die von Maximus 22. Die ersten 8 + 12 + 30 + 5 = 55 Zeilen entsprechen (s. die Übersicht auf S. 286) dem grössten Teil von Durl. 7 A und Aug. App. 136, 1—3. Die Gedankenentwickelung ist wie bei den eben genannten Stücken eine einheitliche und logisch fortschreitende. Hieran schliesst sich nun aber ebenso wie bei Aug. App. 136 (n. 4) der schon mehrfach erwähnte Abschnitt über die Magier an, nur dass hier das MS, wie eine Bemerkung des Herausgebers lehrt, eine Lücke aufweist. Das Fehlende kann aber, trotz des „permulta desiderantur, deest enim folium" des Herausgebers, nichts anderes als dasjenige sein, was sich sowohl in Aug. App. 136 n. 4, als auch in Durl. 9 A als wörtlich übereinstimmendes Plus von 8 bezw. 9 Zeilen findet. Dies ist dadurch gefordert, dass der Maximustext nach der Lücke ebenso mit einem ita ergo fidelium cordibus fortfährt wie der Text in Aug. App. 136 und Durl. 9. Wie disparat sich aber das mit ipsi autem Magi beginnende und bis zum Schluss der Predigt reichende Stück zu den vorhergehenden 15 Zeilen verhält, haben wir bereits bei der Besprechung von Aug. App. 136, 1—4 gesehen.

Gleiche Schwierigkeiten bietet schliesslich die Komposition von Ps.-Eusebius 4. Ich sehe von einer Analyse der ganzen Predigt ab und verspare eine solche auf den 2. Teil dieser Untersuchungen. Hier genüge der Nachweis, dass das Verhältnis der Einleitung (= Absatz 1 = Durl. 9 A) zur Ausführung es verwehrt, in jener einen ursprünglichen Bestandteil der Predigt zu sehen. Einleitung und Ausführung wollen zu einander nicht stimmen. Wir haben den in Frage kommenden Abschnitt zu seinem grössten Teile bereits oben bei der Besprechung von Durl. 9 analysiert. Der Redner begann mit einer Gegenüberstellung dessen, was wir zu Weihnachten und Epiphanias festlich begehen. Dort ist es die Menschwerdung,

hier ein declaratus est Deus in homine, sive quod stella de coelo ortus sui nuncium praebuit, sive quod in Iordanis alveo aquas omnibus gentibus ad salutem humani generis suo baptismate consecravit, sive quod eadem illius miraculi dies sit, qua primum in Cana Galilaeae in convivio nuptiali aquam in vinum convertit. Daran schloss sich eine kurze Beleuchtung der einzelnen Thatsachen unter dem Gesichtspunkte: quolibet horum trium salutis nostrae mysteria continentur et gaudia, worauf dann der Redner mit einem ipsi autem magi auf die Gaben der Magier und ihre Bedeutung einging und unter dem Gesichtspunkte: imitemur personam magorum spiritualibus obsequiis die Aufforderung: quaeramus Christum und: sit quasi trium munerum oblatio trinitatis perfecta confessio in näherer Behandlung folgen liess.

Nach dieser Einleitung heisst es nun aber weiter: Interrogemus autem ipsa initia nascentis hominis, quae consecuta sunt et inveniemus inter ipsa cunabula signa ac testimonia divinitatis. Diese Worte verraten sich deutlich als ungeschickten Versuch, das Vorhergehende mit dem Folgenden zu verknüpfen. Das quae consecuta sunt soll offenbar diesem Zwecke dienen, doch leistet es nicht, was es leisten soll. Es macht einen an sich klaren Gedanken konfus und unklar. Zudem, — verfolgen wir die weiteren Ausführungen der Predigt (nach dem signa et testimonia divinitatis), so ist, bis auf den Abschnitt in E (p. 622): Nos ergo imitemur magos — morituri sepultura praedicatur, von einem signum et testimonium divinitatis nirgends die Rede. Die 10 Zeilen des eben erwähnten Passus aber, in denen ebenso wie oben in der 2. Hälfte der Einleitung (ipsi autem magi etc.) von den Gaben der Magier und deren Bedeutung geredet wird, sind angesichts des doppelten Umfangs, welchen die Ausführungen in der Einleitung aufweisen, nicht im stande, das interrogemus autem ipsa initia nascentis hominis etc. zu rechtfertigen. Im Gegenteil, sie thun aufs unzweideutigste die ursprüngliche Nichtzusammengehörigkeit von Einleitung und Ausführung dar.

Ebensowenig wie bei Ps.-Eusebius 4 kann weiter von einer Einheitlichkeit der S e d a t u s p r e d i g t die Rede sein. Doch davon weiter unten.

Was Ps.-Eusebius 5 betrifft, so bedarf es nur einiger Worte. Bis etwa auf den Anfang, der einen fragmentarischen Eindruck macht, ist hier alles einheitlich und geschlossen. Das Gleiche kann von Aug. App. 90 und Durl. 8 gesagt werden.

Suchen wir nun die Abhängigkeitsverhältnisse der in Frage kommenden Predigten darzulegen. Eigentliche Schwierigkeiten bietet im Grunde genommen — ich sehe von Durl. 7 und 9 zunächst ab — nur die Komposition von Maximus 22 und Aug. App. 136. Bei den anderen Predigten liegt die Sache einfacher.

So zunächst bei Durl. 7 B, Aug. App. 90, 1—5 und Ps.-Eusebius 5. Ein Vergleich der Predigten unter einander stellt es ausser Zweifel, dass Ps.-Eusebius 5 diejenige Predigt ist, aus der sowohl Aug. App. 90 als Durl. 7 B, oder, präziser gesagt, aus der zunächst Aug. App. 90 und aus dieser wiederum Durl. 7 B geflossen ist.

Weiter begreift sich auch leicht die Entstehung der Sedatuspredigt. Die Übersicht zeigte — ich sehe von den Einzelheiten ab —, dass sie sich aus Durl. 7 und 8 zusammensetzt. Dass die Priorität diesen beiden Predigten und nicht der des Sedatus zuzuschreiben, oder, mit anderen Worten, dass Durl. 7 und 8 nicht aus der Sedatuspredigt geflossen ist, sondern das umgekehrte Verhältnis statt hat, — diese Überzeugung drängt sich einem schon bei flüchtiger Durchsicht der Sedatuspredigt auf. Ein wie ungeschicktes Cento wir in ihr haben, — dafür genüge dieses eine Beispiel. Der Verfasser hat sich nicht einmal die Mühe genommen, Durl. 7 und 8 in passender Weise zu verbinden. Col. 772 D (Anfang) schreibt er die einleitenden Worte von Durl. 8 [1]) ruhig mit nieder, ohne sich dessen bewusst zu werden, dass er bereits einmal mit ähnlichen Worten die beiden Feste einander gegenübergestellt hatte. [2]) Das Warum einer solchen Zusammenstoppelung

[1]) Sollemnitatem, quae de Domini nativitate praecessit, ea fide celebravimus, qua ex hoc (? — ist wohl zu streichen) homine Deus natus est, hanc vero ea observatione veneremur, qua Deus in homine declaratus est.

[2]) Proxime, f. c., redemptionis nostrae celebravimus sacramentum, quo Deus hominem cum infirmitatibus induit. Hodie vero illud excolimus, quo se in homine Deum (wohl Deus zu lesen) virtutibus declamavit (wohl declaravit zu lesen).

von 3 ursprünglich selbständigen Predigten ist ohne Zweifel der Wunsch des Kompilators gewesen, jeder der 3 Thatsachen, deren wir, der Einleitung zufolge, am Epiphaniasfest gedenken, eine besondere Behandlung zu teil werden zu lassen. Stammt die Predigt von Sedatus her, sei es dem Biterrenser oder dem Nemausenser, so würde sie dem homiletischen Geschick desselben nicht gerade ein günstiges Zeugnis ausstellen.

Ebenso leicht wie das Zustandekommen der Sedatuspredigt erklärt sich auch das von Ps.-Eusebius 4. Der oben (S. 289) geführte Nachweis, dass Einleitung und Ausführung sich durchaus disparat zu einander verhalten und ursprünglich nicht zusammengehört haben können, giebt uns ein Recht zur Annahme, dass Ps.-Eusebius 4 ursprünglich fragmentarisch mit Interrogemus autem ipsa initia etc. begann, vom Herausgeber aber mit einer, wie ihm schien, passenden Einleitung versehen wurde, die er einer mit Durl. 7 A. identischen Predigt entnahm.

Gehen wir zu Maximus 22 und Aug. App. 136 über. Eins steht hier, wie wir gesehen haben, fest, dass nämlich diese Predigten keine Originalpredigten sein können. Denn es ist undenkbar, dass jemand, der so schreiben konnte, wie dies uns in den einzelnen Stücken, aus denen die Predigten sich zusammensetzen, entgegentritt, nicht im stande gewesen sein sollte, den an sich nicht disparaten Stoff zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden. Sind aber die Predigten keine Originalpredigten, so kann ihre Form ihren Grund in einem Zwiefachen haben. Entweder ist sie verursacht durch die Unachtsamkeit eines Abschreibers bezw. durch einen von diesem nicht bemerkten Defekt seiner Vorlage oder aber durch das handwerksmässig ungeschickte Verfahren eines Kompilators. Welcher von beiden Möglichkeiten der Vorzug zu geben ist, hängt von rein subjektivem Ermessen ab. Für diese spricht das Vorhandensein einer Predigt wie der Sedatuspredigt (s. o.), für jene ihre konkrete Vorstellbarkeit.

Gehen wir auf letzteres ein wenig näher ein. Aug. App. 136 besteht, wie wir sahen, aus Durl. 7 A, dem 2. Teil von Durl. 9 A und aus Durl. 9 B. Die Einleitung von Durl. 9 A fehlt also in der Predigt. Sie kann vom Bearbeiter fortgelassen sein, weil Durl. 7 A bereits eine ähnliche Einleitung

enthielt; sie kann aber auch den Grund ihres Fehlens in einem lückenhaften Zustand des Ms. haben. War letzteres eine Kopie des Durlacher Cod. und glich diesem in Schriftcharakter und Format, so kamen auf eine Seite etwa 20 Druckzeilen der Engelbrecht'schen Faustusausgabe. Nehmen wir nun an, dass ebenso wie beim Durlacher Codex die einzelnen Lagen aus 4 Bogen, also 8 Blättern bestanden, und dass Durl. 7 A auf der rechten Seite des ersten Blattes begann, so konnte bei Ausfall des 3. 4. 5. und 6. Blattes, also der beiden obersten Bogen der Lage, durch Unachtsamkeit des Abschreibers eine Predigt entstehen, welche die Form von Aug. App. 136 hatte.[1])

Man könnte nun geneigt sein anzunehmen, dass auch Maximus 22, da es dieselbe Komposition wie Aug. App. 136, 1—4 aufweist, aus demselben lückenhaften Codex geflossen ist und zwar so, dass vom Abschreiber das mit proxima enim est ab hac die (n. 5) beginnende Stück (= Durl. 9 B) fortgelassen wurde, weil ihm hiermit eine neue Predigt zu beginnen schien. Doch wird diese Annahme dadurch verwehrt, dass Maximus 22 nach misit deum ad terras (col. 272 5. Z. von oben) eine bedeutende Lücke (nach dem Engelbrecht'schen Text von Durl. 7 A 15 Zeilen) im Verhältnis zu Aug. App. 136 = Durl. 7 A aufweist. Diese Lücke wäre bei Annahme einer gemeinsamen Quelle für Max. 22 und App. 136 unerklärlich. Wir werden daher die Entstehung von Maximus 22 wohl kaum anders uns begreiflich machen können als durch

[1]) Folgendes Schema möge zur Veranschaulichung des im Texte Gesagten dienen.

Blatt I (Rückseite) }
„ II } = Durl. 7 A = 3 × 22 = 66 Zeilen = 67 Z. des Engelbrecht'schen Textes.

„ III
„ IV
„ V
„ VI } = Durl. 7 B + Durl. 8 + 22 Z. v. Durl. 9 A = 8 × 22 = 176 Z. = 179 Z. d. Engelbrecht'schen Textes.

„ VII = 28 Z. v. Durl. 9 A + 16 Z. von Durl. 9 B.
„ VIII = 28 Z. v. Durl. 9 B etc.

Die Differenzen sind, wie man sieht, minimster Art und können ernstlich nicht in Betracht kommen. Bei Folioblättern konnten sie bei selbst nur wenig veränderter Schreibart leicht eintreten.

die Annahme, dass uns in ihr eine ungeschickte Kompilation bezw. ein Auszug aus App. 136, 1—4 vorliegt.

Sind wir somit auch nicht im stande, Sicheres über das Zustandekommen von Maximus 22 und Aug. App. 136 auszusagen, so dürfte doch dieses — und darauf kommt es uns hier zunächst nur an — durch die vorstehenden Erwägungen dargethan sein, dass, wenn nach dem Verhältnis von Durl. 7 und 9 zu Max. 22 und App. 136 gefragt wird, die Antwort nur lauten kann, dass nicht diesen, sondern nur jenen die Priorität zuzuweisen ist.

Rekapitulieren wir, um zum Schluss auf die Frage nach dem Verfasser bezw. Zusammensteller von Durl. 7 und 9 einzugehen. Wir haben gesehen:

1) dass weder die Sedatuspredigt, noch auch Max. 22, noch auch Aug. App. 136 Originalpredigten sein können, dass daher

2) Durl. 7 weder von Max. 22, noch von Aug. App. 136, noch auch von der Sedatuspredigt abhängig sein kann, sondern das umgekehrte Verhältnis statthat;

3) dass Durl. 7 B nicht aus der Sedatuspredigt, sondern aus Aug. App. 90, und Aug. App. 90 wiederum aus Ps.-Eusebius 5 geflossen ist;

4) dass Durl. 9 A eine selbständige Predigt darstellt, aus welcher die Einleitung von Ps.-Eusebius 4, n. 4 von Aug. App. 136 und der Schluss von Maximus 22 entlehnt sind;

5) dass Durl. 9 B gleichfalls eine selbständige Predigt repräsentiert, aus welcher n. 5 und 6 von Aug. App. 136 geflossen ist.

Aus dieser Rekapitulation erhellt, dass von den Stücken, aus denen sich Durl. 7 und 9 zusammensetzen, nur für Durl. 7 B eine Abhängigkeit von einer anderen Predigt konstatiert werden kann.

Auf diese Abhängigkeit ist nun des Näheren einzugehen. Sollte sich herausstellen, dass die Form, in der uns Durl. 7 B entgegentritt, nicht von Faustus herstammen kann, so wäre damit auch entschieden, dass weder Durl. 7 noch auch Durl. 9 von ihm zusammengestellt worden sein kann. Denn die Komposition dieser beiden Predigten ist eine so verwandte,

dass, wo wir beiden in derselben Sammlung begegnen, und wo beide Epiphaniaspredigten sind, wir nicht anders als für beide denselben Zusammensteller postulieren müssen.

Vergleichen wir Durl. 7 B und Pseudo-Eusebius 5! Eine Gegenüberstellung der Texte wird die Differenzen am deutlichsten zeigen.

Durl. 7 B.

Illud, fratres carissimi, quod die tertia nuptias factas in Cana Galilaeae et quod aquam in vina conversam fuisse modo, cum evangelium legeretur, audivimus, videamus, quae sunt illae nuptiae. hic adquisitio vel reparatio nostra votis et festis nuptialibus demonstratur, sicut in alio loco cum choro et symphonia reditus filii iunioris excipitur. sex autem hydriae sunt sex mundi huius aetates, prima ab Adam usque ad Noe, a Noe usque ad Abraham, ab Abraham usque ad David, a David usque in transmigrationem Babylonis, a transmigratione Babylonis usque ad Iohannem baptistam. quibus temporibus non defuit prophetia de Christo, per quas iusti figuram et typum domini praetulerunt. capiunt vero metretas binas vel ternas, quia fidem intra se continent trinitatis. sed videamus, quid dicit sermo divinus. ipsa sacra tractemus evangelii oracula.

In Cana Galilaeae aquam in

Ps.-Eusebius 5.

Nam ideo et in alia Evangelii lectione, cum choro et symphoniis, et nuptialibus vestibus, reditus filii iunioris, id est, conversio populi gentilis excipitur (p. 623 F Mitte). Statuuntur sex hydriae. In sex hydriis, sex accipimus mundi huius aetates, quarum populi per labentia sibi tempora succedentes aquarum decursibus comparantur. In sexto siquidem, quod nunc agitur saeculo, plenior se infudit divinae veritatis agnitio: et ad Christum innumerabilium populorum facta conversio est (p. 623 G Anfang).

vina convertit et latentem sub homine dominum operum virtute detexit. et die, inquit, tertia nuptiae fiebant. sed quae sunt istae nuptiae nisi gaudia salutis humanae? quare die tertia? sive quia nobis mysterium trinitatis ostendit, sive quod die tertia resurrexit. itaque tamquam sponsus procedens de thalamo suo descendit ad terras et ecclesiae ex gentibus congregandae suscepta incarnatione iungendus cui quidem ecclesiae, quae utique nos sumus, et arras et dotem dedit. arras dedit, quando nobis est ex lege promissus, dotem dedit, quando pro nobis immolatus est. et alio modo hoc potest accipi, ut arras praesentem gratiam, dotem intellegamus vitam aeternam. videamus, quid agit in Cana Galilaeae. hic iam prodant nobis deum stupenda miracula.

Statuuntur hydriae capientes metretas binas vel ternas. inplentur hydriae, mutantur subito aquae, homines postmodum mutaturae et, dum in melius mutantur, velut baptismatis vim loquuntur. quodam modo in illis similitudo regenerationis exprimitur et, dum aliud ex alio efficiuntur, dum in speciem gratiorem inferior creatura transfertur mysterium secun-

. . . . et latentem sub homine divinitatem, operum virtute demonstrent (p. 623 G Anfang). Die autem tertio nuptiae fiebant: Quae istae sunt nuptiae, nisi vota et gaudia salutis humanae? quae vel per confessionem Trinitatis, vel per fidem resurrectionis, die tertio in huius numeri mysterio celebrantur? (Anfang der Predigt, hierauf: nam ideo — excipitur s. o.). Itaque tanquam sponsus procedens de thalamo suo descendit ad terras Ecclesiae ex gentibus congregandae, suscepta incarnatione iungendus, cui et arras, et dotem dedit: arras, quando Deus homini iunctus est: dotem, quando pro salute hominis immolatus est. Arras, praesentem redemptionem: dotem vero, vitam intelligimus aeternam. Videamus quid agat in Cana Galilaeae: hinc iam prodeant nobis Dei praedicanda miracula, et latentem sub homine divinitatem, operum virtute demonstrent (z. letzten Passus s. o.). Statuuntur sex hydriae. In sex hydriis — comparantur (s. o.). Aquis hydriae implentur: et cum exterius in specie sua maneant, ea quae interius sunt nobili a se comparatione degenerant. Sapor fortior tenui materiae apponitur, et occulta

dae nativitatis aperitur. nihil in ipsis aquis de sua quantitate inminuitur et, dum in se manerent, a se omnino nobili commutatione degenerant. pereunt substantiae suae, adquiruntur alienae. fortior tenui materiae adquiritur sapor et occulta fluentis levibus virtus infunditur et aquarum natura inebriatur ac sic novo more creatoris sui potentiam confitentur. quis potest ista convertere nisi qui potuit et creare?

Deficiente ergo vino dicit ad Iesum mater eius: vinum non habent. primo loco requiramus quod fuit vinum, quod defecisse dicitur, et quid sit aliud vinum, quod mirabiliter praeparatur, quod architriclinus melius esse pronuntiat dicens: omnis homo primum bonum vinum ponit et, cum inebriati fuerint, id, quod deterius est. tu vero servasti bonum vinum usque nunc.

Vinum multis locis accipimus divina praecepta et scripturas sanctas meracissimum vigorem caelestis sapientiae continentes, quibus ad amorem domini incalescant sensus et inebriantur affectus, secundum illud, quod de sapientia scriptum est: paravit mensam suam, miscuit vinum suum in cratere. scrip-

lenibus fluentis virtus infunditur, et aquarum ieiunia substantia inebriatur, ac si novo munere auctoris sui potentiam confiteantur. Quis posset ista convertere, nisi qui potuit, et creare? haec itaque videntibus miracula erant, intelligentibus sacramenta. Si enim bene respicimus, quodammodo in aquis ipsis similitudo baptismatis et regenerationis exprimitur. Dum enim aliud ex alio intra se efficitur, dum inferior creatura in speciem meliorem secreta conversione transfunditur, mysterium secundae nativitatis peragitur. Mutantur subito aquae, homines postmodum mutaturae. Deficiente ergo vino dicit ad Iesum mater eius: vinum non habent. Hic primo loco attentius requiramus, quid sit vinum quod defecisse dicitur: et quod sit alium vinum, quod non natura ministrante, sed potentia operante profertur.

Vinum multis locis sacrarum Scripturarum salubritatem, atque virtutem, meracissimum in se vigorem coelestis sapientiae continentem, quo ad timorem Dei repletus atque inebriatus fidelium concalescit affectus, ut possint dicere cum propheta: potasti nos vino compunctionis, et: poculum tuum inebrians quam praeclarum est, et: vinum

turarum ergo divinarum virtus, si quando alicuius interiora repleverit, dicere poterit cum propheta: potasti nos vino compunctionis, et: poculum tuum inebrians quam praeclarum est. operante ergo Christo in Cana Galilaeae vinum defecit et vinum fecit, id est umbra removetur et veritas praesentatur, lex recedit, gratia succedit, carnalia spiritalibus commutantur, in novum testamentum observatio vetusta transfunditur, sicut beatus apostolus dicit: vetera transierunt et ecce in Christo facta sunt omnia nova. quomodo autem hydriae illae inpletae aqua nihil minuunt ex eo, quod erant, et tamen incipiunt esse, quod non erant, ita lex non perivit per adventum Christi absoluta, sed profecit. vino ergo deficiente vinum aliud ministratur. bonum quidem est vetus testamentum, sed sine spiritali intellectu evanescit in littera, novum vero odorem vitae reddidit in gratia. cum haec ita sint, architriclinum ipsum praepositum in domu sponsi videamus, quem sentire possimus. et quem alium nisi beatum Paulum intellegere debemus, qui post legis acceptionem novi testamenti mysteriorum suavissimo vel odore

laetificat cor hominis. Operante ergo Christo in Cana Galilaeae vinum fit, id est, recedit lex, gratia succedit: umbra removetur, veritas repraesentatur: carnalia spiritalibus comparantur: in novum testamentum observatio vetusta transfertur: sicut beatus Apostolus dicit: vetera transierunt, et ecce facta sunt nova: et sicut aquae illae quae in hydriis continentur nihil minuunt ex eo quod erant, et tunc incipiunt esse quod non erant: ita lex non perit per adventum Christi manifesta, sed proficit (folgt eine Parallele von 22 Zeilen: mater domini = synagoga p. 624 A Anfang—B Mitte, hierauf:) Vino ergo deficiente, vinum aliud ministratur: bonum quidem vinum est veteris testamenti, sed novi melius, vetus testamentum, quod Iudaei observant, vanescit in litera: novum, quod ad nos pertinet, saporem vitae reddit in gratiam (folgt eine Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium p. 624 B Ende—C Ende, hierauf:) Cum haec ita sint, architriclinum ipsum, praepositum in domo Domini poterimus accipere, qui post legis literam, post aquosas superstitiones accepto miraculorum suavi odore, vel

vel gustu et spiritalium sensuum fraglantia repletus et inebriatus exclamat et laudat: tu servasti bonum vinum usque adhuc. videamus tamen, quem ad modum ipsum vinum laudat: nec oculus, inquit, vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit deus diligentibus se. ecce vera, ecce praedicanda miracula, quae in nobis operantur, quando de pessimis bonos fecit, de superbis humiles, de inhonestis castos, de sectatoribus saeculi amicos dei. quae potest maiora exercere miracula, quam quando hominem vermem et putredinem dignatur in statum angelicum promovere, de terrenis in caelestibus collocare et in gratiam suae adoptionis adsumere, quod ipse praestare dignetur, qui cum patre et spiritu sancto vivit in omnia saecula saeculorum.

gustu spiritualium sensuum fragrantia repletus et inebriatus exclamat et laudat: Tu servasti vinum bonum usque adhuc, quod utique spiritaliter praedicat, quando dicit: Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit his qui diligunt eum (folgt eine Parallele von 12 Zeilen zwischen den instituta gratiae und den instituta legis p. 624 D Anfang bis D Schluss, hierauf:) Ecce vera, ecce praedicanda miracula, stupendas imitationes, quas quotidie in nobis redemptionis redemptor noster operatur, quando de pessimis bonos facit, castos de luxuriosis, humiles de superbis, de sectatoribus saeculi amicos Dei. Quae potest maiora exercere miracula, quam quando hominem de substantia pulveris in angeli statum provehit, ac terrenam materiam in coelo inserit, et in immortalitatem figmentum mortale transcribitur.

Vorstehende Übersicht zeigt, dass zwischen Durl. 7 B und Ps.-Eusebius 5 nicht unbeträchtliche Differenzen, nicht so sehr sachlicher Art — denn solchen begegnen wir nur an wenigen Stellen —, als formaler Art, bestehen. 3 Gruppen solcher Differenzen lassen sich unterscheiden. Erstens solche, die weder ein Urteil zu Gunsten noch zu Ungunsten des Faustus gestatten; zweitens solche, bei denen man vergeblich nach einer befriedigenden Antwort auf die Frage sucht, was Faustus,

wenn er der Bearbeiter war, veranlasst haben könnte, eine ihm geläufige Ausdrucksweise durch eine andere, wenn auch ihm gleichfalls nicht ungeläufige, zu ersetzen; drittens solche, betreffs deren behauptet werden darf, dass die Aenderungen, die in Durl. 7 B mit dem Ps.-Eusebianischen Text vorgenommen worden sind, von Faustus nicht herrühren können.

Selbständigen Wert haben natürlich nur die Differenzen der letzten Gruppe. Auf sie ist daher zunächst einzugehen. Beweisen sie, was sie beweisen sollen, so ist damit auch für die Differenzen der zweiten Gruppe eine gewisse Beweiskraft gegeben, die sie an sich nicht besässen.

Gruppe 3. 1) Durl. 7 B 250, 3 lesen wir: In Cana Galilaeae aquam in vina convertit et latentem sub homine dominum operum virtute detexit. Die Vorlage hatte statt detexit: demonstravit. Detegere fehlt bei Faustus, während demonstrare von ihm häufig gebraucht wird. [1] Aber gesetzt auch den Fall, dass Faustus um des latentem willen nach einem signifikanteren Ausdruck suchte, — warum fällt seine Wahl auf ein Wort, das sich bei ihm nicht nachweisen lässt, und nicht auf dergleichen ihm geläufige Worte wie revelare [2]) oder vor allen Dingen manifestare? [3])

2) In Durl. 7 B 250, 21 heisst es: dum in speciem gratiorem inferior creatura transfertur. Statt gratiorem stand in der Vorlage meliorem. Das auffällige bezw. ungewöhnliche gratiorem findet im Sprachgebrauch des Faustus keine Stütze. Nur einmal bedient sich Faustus dieses Adjektivums (ep. XII 219, 11) und zwar in der Verbindung gratus mediator.

[1]) Vgl. 32, 22; 44, 24; 45, 25; 48, 10; 59, 27; 97, 8; 108, 21; 111, 3; 112, 1; 113, 14; 115, 8; 123, 10; 125, 18; 129, 2; 130, 18; 135, 28; 188, 11; 204, 12; 206, 9.

[2]) Vgl. 89, 30; 121, 24; 141, 14 (revelator sacramentorum).

[3]) Vgl. 7, 15; 33, 4; 45, 2; 48, 11; 63, 16; 67, 23; 85, 19; 90, 19; 91, 1; 156, 9; 162, 26; vgl. auch manifestum est: 9, 10; 21, 29; 57, 5; 72, 28; 83, 16; 107, 16; 111, 16; 114, 22; 115, 25; 129, 10; 133, 5; 178, 2; 186, 14; vgl. auch manifestus: 39, 11; 46, 5; 68, 9; 73, 19; 82, 18; 104, 13; 108, 9; 121, 12; 153, 14; 206, 9. 22; 218, 2; vgl. auch schliesslich manifeste (manifestissime): 43, 29; 46, 24; 59, 20; 79, 23; 111, 11; 117, 14; 120, 12; 152, 2; 154, 5; 192, 22.

3) Durl. 7 B 250, 22 ist nach gratiorem das secreta conversione (scil. transfertur) der Vorlage fortgelassen. Das stimmt nicht zu Faustus, zu dessen individuellen Spracheigentümlichkeiten dergleichen Ablative gerade gehören.[1])

4) 251, 13 ist bei Durl. 7 B das bei Pseudo-Eusebius 5 fehlende Citat Prov. 9, 2 eingeführt mit einem secundum illud, quod de sapientia dictum est. Schon oben (S. 124. 6) sahen wir, dass eine Citateinführung mit secundum illud mit folgendem Relativsatze bei Faustus sich nirgends findet.

5) In Durl. 7 B 251, 15 stammt das scripturarum divinarum (scil. virtus) vom Bearbeiter. Faustus sagt, wie bereits oben S. 215. 3 bemerkt worden ist, consequent scripturae sanctae bezw. sacrae.

6) Durl. 7 B 251, 24 f. findet sich die Korrelation quomodo — ita. Die Vorlage hatte et sicut — ita. Wie harmlos, dass ich so sage, diese Änderung auch an sich ist, so ist sie es doch nicht in der uns augenblicklich beschäftigenden Verfasserfrage. Sie kann nicht von Faustus stammen. Bei diesem liegt betreffs der eben genannten Correlata ein festgeprägter Sprachgebrauch vor. Zwar ist bei ihm ein quomodo überaus häufig (es findet sich über 70 mal bei ihm), aber nur in 3 Fällen (ein mal [10, 2] findet sich ein quomodo—sic) entspricht es einem ita. Dazu kommt, dass dort, wo wir einem quomodo — ita bei Faustus begegnen, jedesmal dem quomodo ein si folgt, somit die ganze Korrelation quomodo — ita bei ihm eine feste und bestimmte Form erhalten hat. Wenn nun das et sicut—ita der

[1]) Vgl. inseparabili servitute connexum esse 4, 7; damnabili elatione adfirmare 6, 22; inproba elatione manifestare 7, 15; duplici impietate blasphemare 11, 2; evidenti miseratione offerre 53, 2; inseparabili amplexu consertum esse 66, 1; mentita suavitate conponere 16, 18; salutifera afflictione contendere 31, 29; sensu abruptae impietatis evacuare 33, 7; nobili radice plantari 39, 22; pernicioso errore delabi 46, 10; secreto magisterio inluminare 80, 16; inproba persuasione declinare 16, 25; salutifera castigatione conprimere 48, 12; naturali iure quid cum quo communicare 77, 25; obstinato spiritu reluctari 18, 21; dolosa calliditate subprimere 19, 5; humili confessione miscere 19, 25; alienata mente in blasphemiam prorumpere 31, 26; contrario spiritu contra quem loqui 33, 21; ingrata mente discedere 53, 19; vero maerore perdolere 57, 5; divina moderatione operari 59, 23; sequaci sensu se accomodare 72, 3.

Vorlage in quomodo—ita geändert ist, so begriffe sich dies, wenn er der Bearbeiter wäre, nur dann, aber auch dann nur schwer, wenn auch das sicut bei ihm nur spärlich vertreten wäre. Dieses ist nun aber keineswegs der Fall — im Gegenteil, sicut — ita findet sich bei ihm überaus häufig.[1])

7) Durl. 7 B 252, 8 ist 1. Kor. 2, 9 citiert in der Form: nec oculus vidit etc. quae praeparavit deus diligentibus se. Die Vorlage hatte statt diligentibus se: his qui diligunt eum. Die relativische Übertragung des neutestamentlichen ἀγαπῶσι finden wir in der Vulgata, im Gegensatz zur partizipialen der Itala. Faustus citiert, soviel ich sehe, nach der Vulgata, und so findet sich denn auch das einzige Mal, wo ein eigentliches, vollständiges Citat von 1. Kor. 2, 9 vorliegt (92, 10), die relativische Übertragung.[2])

8) 252, 12 heisst es in Durl. 7 B: quando deus de inhonestis castos fecit. Die Vorlage hatte luxuriosis statt inhonestis. Auch dies würde eine unerklärliche Änderung bedeuten, wenn Faustus der Bearbeiter wäre, da wir bei ihm gerade der Antithese luxuriosus—castus begegnen, inhonestus aber bei ihm nur ein einziges Mal sich findet (54, 7), in der Aufzählung: inhonestus, cupidus et cruentus.

9) Unter Voraussetzung der Zuverlässigkeit des Textes von Durl. 7 B gehört in Gruppe 3 schliesslich noch das ecce vera, ecce praedicanda miracula, quae in nobis operantur, quando de pessimis bonos fecit etc. (252, 10). Statt operantur hatte die Vorlage (quas [scil. stupendas imitationes] quotidie in nobis redemptionis redemptor noster) operatur. In Durl. 7 B haben wir also das Verbum operare, in Ps.-Eusebius dagegen das

[1]) Vgl. 4, 4; 5, 24; 7, 7; 14, 12; 21, 8. 25; 23, 9. 18; 24, 21; 29. 21; 30, 7; 31, 20; 35, 29; 38, 12; 49, 23; 50, 29; 52, 28; 57, 27; 63, 29; 64, 6; 66, 13 etc.; 102, 7; 109, 22; 113, 7; 118, 28; 133, 11 etc.

[2]) Wenn es 194, 20 heisst: illud quod promisit dominus diligentibus se oder 216, 6: quibus (scil. oculis) interior noster . . . ea, quae paravit deus diligentibus se, in secreta pectoris sui pagina spe imaginante depingit, so spricht dies nicht gegen das im Texte Gesagte. Sowohl das dominus, sowie das promisit und paravit statt des praeparavit der Vulgata beweisen, dass es dem Bearbeiter nicht um ein wörtliches Citat von 1. Kor. 2, 9 zu thun war.

Deponens operari. Jenes ist bei Faustus nicht anzutreffen, dieses ist bei ihm häufig; s. o. S. 266. 13.

Soviel über die Differenzen der 3. Gruppe. Als Bestätigung und Bewährung des aus ihnen gewonnenen Resultates sei Einiges aus Gruppe 2 angeführt.

1) Durl. 7 B 251, 1 steht aquarum natura inebriatur. Die Vorlage hatte statt natura das passendere substantia. Warum, wenn Faustus der Bearbeiter, diese Änderung, wo er von einer substantia corporis 180, 13; maiestatis 203, 1; angelorum 189, 3; hominis 38, 4; animae 79, 21 etc. zu reden weiss?

2) Durl. 7 B 251, 6 lesen wir: vinum quod mirabiliter praeparatur; in Ps.-Eusebius 5 hiess es: quod non natura ministrante sed potentia operante profertur. Ministrare ist Faustus nicht fremd,[1]) ebenso aber auch nicht die Formel operante quo.[2]) Warum dann die Änderung?

3) Aus dem Pseudo-Eusebianischen quod utique spiritaliter praedicat quando dicit ist in Durl. 7 B 252, 7 geworden: Videamus tamen, quemadmodum ipsum vinum laudat. Auch für diese Änderung lässt sich kein befriedigender Grund finden. Faustus liebt dergleichen relativische Anknüpfungen wie das quod utique. Ebenso sind ihm aber auch solche Wendungen wie praedicat quando dicit nicht fremd.[3]) Charakteristisch sind schliesslich

4) noch die Differenzen in den Schlusssätzen der Predigt. Denn weder hinsichtlich 1. des aus Hiob 25, 6 entlehnten vermis et putredo, noch 2. des dignatur, noch 3. des promovere, noch 4. des de terrenis in caelestibus collocare, noch endlich 5. des in gratiam suae adoptionis adsumere lässt sich sagen, dass sie gegenüber dem Ps.-Eusebianischen Texte ein faustinisches Gepräge tragen. Denn ad 1. vermis et putredo

[1]) Vgl. Liberatio renascentibus ministratur 89, 1.

[2]) Vgl. operante gratia 47, 13; o. flagitio 192, 20; (o. Christo 213, 13 ep. 9); o. cultore 23, 13.

[3]) Vgl. zu quod utique 9, 1. 9; 11, 29; 23, 26; 31, 22; 47, 8; 73, 2; 79, 5; 130, 20; 134, 13; 138, 23; 142, 23; 153, 10; 177, 17; 178, 11; auch sonst ist, wie wir bereits mehrfach gesehen haben, utique bei ihm häufig. Zu praedicat quando dicit vgl. ostendit quando contexit 13, 25; docet quando arguit 48, 9; adnumerat quando dicit 112, 7. Übrigens ist ebenso wie utique auch quando ein häufiges Wort bei Faustus.

findet sich nicht bei Faustus; ad 2. dignari, von Gott bezw. Christo gesagt, gehört nicht zu den Eigentümlichkeiten der faustinischen Schreibweise. Es findet sich bei ihm nur 3 mal: 1 mal in De gratia (76, 25), 1 mal in De spiritu sancto (172, 14) und 1 mal in den Briefen (210, 25). Einmal ist dignari von Menschen gesagt: scripturula, quam ad me dirigere dignatus es (201, 5). Vgl. übrigens noch ineffabilis dignatio 172, 24; dignanter interrogare 182, 6 und indulgenter ac dignanter 78, 29; ad 3. promovere fehlt bei Faustus, doch findet sich anderseits bei ihm provehi in ähnlichem Zusammenhange wie an unserer Stelle (189, 18); ad 4. der Plural caelestia ist bei Faustus nicht selten,[1] ebenso wie collocare,[2] auch die Gegenüberstellung caelestia — terrena fehlt bei ihm nicht (216, 16), — doch ebenso geläufig musste ihm nach seinem Sprachgebrauch das in caelo inserere sein;[3] ad 5. auch hier ist zu sagen, dass das in gratiam suae adoptionis adsumere dem Sprachgebrauch des Faustus nicht widerspricht;[4] doch weiss er ebenso auch von einem figmentum (caeleste), so 87, 10, und von einem transcribere in angelicum statum, so 149, 29, und einem transcribere in adoptionem, so 208, 13, zu reden.

5) Was das Schlussvotum: quod ipse praestare dignetur etc. betrifft, das in Durl. 7 B hinzugefügt ist, so ist schon früher darauf hingewiesen worden, dass es zu Faustus' Gesamtanschauung nicht recht passen will. Doch kann diese Formel zu seiner Zeit schon so allgemein gebräuchlich gewesen sein, dass er sie ohne Reflexion auf ihren Inhalt adoptiert haben könnte.

Wir formulieren das Resultat der vorstehenden Untersuchung. Weder Durl. 7 noch auch Durl. 9 stammen in der

1) Vgl. 87, 1; 92, 9; 93, 14; 129, 19; 136, 18; 140, 9; 178, 8; 216, 17.

2) Vgl. 29, 9; 41, 20; 75, 21; 90, 23; 190, 1.

3) Vgl. zu inserere 29, 27; 34, 3; 58, 18; 78, 29; 79, 18. 25; 97, 8; 161, 17; 192, 10; vgl. auch inserere = einschalten, eine Bemerkung einstreuen 74, 3; 142, 13.

4) Vgl. zu adoptio: a. regenerantis 12, 11; adoptionis gratia 149, 17; in Christi adoptionem transcribere 208, 12; zu adsumere vgl. a. in amplexum 148, 8; auch sonst findet sich bei Faustus adsumere = annehmen, aufnehmen, so 15, 23; 71, 23; 80, 17; 83, 6.

Form, wie sie uns vorliegen, von Faustus her. Ob faustinisches Gut in diesen Predigten enthalten ist, bezw. ob die einzelnen Bestandteile, aus denen sich unsere Predigten zusammensetzen, faustinisch sind, — diese Frage soll ihre Erledigung in der Schlussabteilung dieser Untersuchungen finden.

Sermo 225 der Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's (edd. Maurini).[1]

Nach Stevenson-Rossi (Codices Palatini bibliothecae Vaticanae, Rom 1886) findet sich die Predigt unter dem Titel: sancti Faustini dicta im Cod. Palatinus 220 s. IX.[2])

Im Breviarium Romanum trägt die Predigt Augustin's Namen.[3])

Die Mauriner weisen den sermo Caesarius zu. Sie sagen: Caesarium totus repraesentat.

Engelbrecht hält Faustus für den Verfasser.[4]) Bestimmend ist ihm für dieses sein Urteil der Umstand, dass der Satz in Abschnitt 5 (Mitte): in potestate nostra posuit, qualiter in die judicii judicemur sich in sermo 4 der Durlacher Sammlung findet,[5]) und der Anfang von Abschnitt 6 mit Stellen aus Durl. 3 übereinstimmt.[6]) Doch diese Thatsache berechtigt uns noch nicht, unsere Predigt Faustus von Reji zuzuschreiben. Denn 1. haben die bisherigen Ausführungen zur Genüge gezeigt, dass uns kein Recht zusteht, in der Durlacher Sammlung ein Corpus faustinischer Predigten zu sehen, und selbst wenn 2. Durl. 3 und 4 faustinische Predigten wären, was aber, wie noch bewiesen werden soll, nicht der Fall ist, so wäre doch ein Schluss auf die Identität der Verfasser, welcher sich allein

1) P. L. 39, 2160. Quotienscunque, fratres carrissimi, sanctorum martyrum sollemnia celebramus.

2) Vgl. Engelbrecht, Studien S. 96.

3) Vgl. die Notiz der Mauriner zu Aug. App. 225.

4) Vgl. Studien etc. a. a. O.

5) Vgl. Faust.-Eng. 238, 16 f. und 234, 15 f.

6) Vgl. Faust.-Eng. 234, 2 ff.

auf das Vorkommen einzelner paralleler Sätze stützt, zum mindesten ein vorschneller. Eine Entlehnung durch einen andern könnte mit gleichem Rechte angenommen werden.

Es hat daher eine nähere Prüfung der Predigt zu erfolgen, zumal da 1. auch hier wiederum als Verfasser nicht ein Faustus, sondern ein Faustinus fungiert, — eine Thatsache, die zur Geltendmachung bereits mehrfach ausgesprochener Bedenken Anlass gibt, und da 2. ausser diesem Faustinus auch noch Augustin sich als Verfasser genannt findet.

Eine nähere Prüfung der Predigt lehrt nun aber, dass sie von Faustus nicht stammen kann. Das Urteil der Mauriner hat in uneingeschränktestem Sinne zu Recht zu bestehen. Der Erweis der Berechtigung dieser Behauptung ist auf später zu verschieben. Durch den Nachweis des durch und durch cäsarianischen Charakters unserer Predigt würde auch die Unmöglichkeit eines faustinischen Ursprungs derselben verbürgt sein. Doch auch abgesehen von diesem indirekten Beweise kann auf Grund nachstehender Einzelheiten behauptet werden, dass Aug. App. 225 nicht faustinisch ist.

1) 2 mal findet sich in der Predigt (Abs. 1 und 3) in veritate = vere. Bei Faustus findet sich in veritate nirgends. Er hat nur vere.[1])

2) Dass die Formeln cum ipsius (scil. Dei) adjutorio (2 mal in Absatz 2) und auxiliante Domino (Absatz 6) Faustus fremd sind, haben wir bereits oben (S. 230 b u. 272 e) gesehen.

3) Absatz 1 finden wir die Phrase ad cuius beatitudinem pervenire = consequi. Bei Faustus findet sich nirgends pervenire ad = consequi, assequi. Auch hier ist auf bereits früher Gesagtes zu verweisen; s. o. S. 138. 3.

4) 2 mal (Absatz 3) treffen wir ein ad aeternam patriam pervenire an. Auch diese Phrase ist Faustus fremd. Wohl weiss er von aeterna beatitudo (129, 21), a. salus (145, 19), a. libertas (150, 12), a. refrigeria (195, 9), a. gaudia (217, 1) und aeterna bona (217, 10) zu reden, — nie aber von aeterna patria, das sich hier 2 mal findet.

[1]) Vgl. vere deus est 143, 3, vere interesse 176, 10 und vere ferri 176, 15.

5) Absatz 4 ist ein Citat an ein anderes angeknüpft mit et iterum alibi scriptum est. Auch dieses an und für sich durchaus nicht ungewöhnliche alibi steht im Widerspruch zu einem festausgeprägten Sprachgebrauch des Faustus. Nicht ein einziges Mal findet es sich bei ihm in einer Citationsformel. Er sagt statt alibi durchgehends und überaus häufig alio loco; s. o. S. 95. 3.

6) Absatz 5 lesen wir: quando autem aliquis in Deum peccaverit, si sine grandi districtione (al.: discretione) indulgere voluerimus, participes nos peccatis ejus efficimus. Die Verbindung und Umgebung, in welcher das grandis hier steht, verrät die Vorliebe des Redners für dieses Adjectivum. Bei Faustus kann eine solche nicht konstatiert werden. Grandis findet sich bei ihm nur 2 mal: 1 mal in De gratia (86, 3) und 1 mal in den Briefen (161, 5).

7) 2 mal ist in der Predigt (Absatz 5 und 6) von medicamenta im geistlichen Sinne die Rede. Bei Faustus fehlt dieses Wort. Er hat dafür entweder medicina [1]) oder remedium. [2])

8) Absatz 6 findet sich die Wendung subrepunt venena diaboli. Die Verbindung mit venena diaboli lässt im subrepere einen Lieblingsausdruck des Redners erkennen. Bei Faustus fehlt das Verbum.

Sermo 1 der Durlacher Sammlung. [3])

Die Zeugnisse der Handschriften betreffs des Verfassers gehen bei dieser Predigt weit auseinander.

1) In der Durlacher Sammlung lautet die Überschrift: In nomine sanctae trinitatis epistula sancti Faustini episcopi in nativitate domini.

1) Vgl. 11, 19; 68, 18; 91, 8; 184, 17; 198, 2.

2) Vgl. 28, 1; 32, 1; 33, 7; 37, 15; 50, 1; 70, 17. 28; 89, 17; 90, 14. 16; 91, 9; 102, 9; 156, 10; 187, 11; 188, 8; 198, 2; 206, 26.

3) Faust.-Eng. p 223 seqq.: Propitia divinitate, fratres dilectissimi iam prope est dies.

2) Der Cod. bibl. cathedr. Vigorniae (Worcester) 92 s. XI n. 3 nennt als Verfasser Faustus.[1])

3) Unter Maximus' Namen findet sich die Predigt

a) im „Cod. Cassinensis 106 s. X—XI"; b) im „Cod. Cassinensis 117 s. X—XI"; c) im „Cod. Neapolitanus Montis Oliveti s. XV".[2])

4) Nach der Notiz der Mauriner zu Aug. App. 115 schreiben einige Handschriften unsere Predigt Augustin zu. Ebenso soll sich nach Angabe der Mauriner a. a. O. die Predigt

5) unter Ambrosius' Namen in verschiedenen Ausgaben ambrosianischer Predigten finden.

6) Unter Caesarius' Namen ist die Predigt in 2 „Codd. Cassinenses" überliefert

a) im „Cod. Cassinensis 100 s. X" und b) im „Cod. Cassinensis 106 s. XI".[3])

Faustus, Faustinus, Maximus, Augustin und Ambrosius erheben also nach dem Zeugnis der Handschriften Anspruch auf unsere Predigt. Doch lässt sich die Zahl der in Frage kommenden Autoren leicht um ein Beträchtliches reduzieren. Wir besitzen von Augustin, Maximus und Ambrosius authentisches Predigtmaterial genug, um uns von der Irrigkeit der handschriftlichen Überlieferung, soweit sie diesen Männern gilt, zu überzeugen. Ein Vergleich der Adventspredigten dieser Männer mit der unsrigen zeigt, dass sie insgesamt nach Stil und Darstellungsweise einen anderen Charakter tragen. Ernstlich in Betracht kommen können als Verfasser unserer Predigt nur Caesarius und Faustus. Doch auch hier ist die Wahl nicht schwer. Denn abgesehen davon, dass uns auch hier wiederum in den Überschriften ein Faustus-Faustinus entgegentritt, weiter auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen erscheint, dass der Cod. bibl. cathedr. Vigorniae irgendwie mit seinem Inhalt auf die Durlacher Sammlung zurückgeht, und hier eine ähnliche Änderung des Autornamens stattgefunden hat wie beim Homiliar von Silos (s. o. S. 267), somit auch von einem

[1]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. 56.

[2]) Vgl. die admonitio zum 1. unechten sermo des Maximus Taurinensis P.L. 57, 843.

[3]) Vgl. Morin, Critique etc. in der Revue Bénédictine IX (1892) p. 52.

handschriftlichen Zeugnis für Faustus von Reji kaum geredet werden darf, — so kann doch schon um folgender Einzelheiten willen die Predigt nicht faustinisch sein:

1) Schon früher haben wir mehrfach gesehen, dass Faustus die Formeln auxiliante domino und cum dei adiutorio fremd sind. Auch hier begegnen sie uns wieder. Diese 1mal (223, 7), jene 3mal (224, 26; 225, 12 und 227, 4).

2) 225, 18 ist von einem medicamentum paenitentiae die Rede und 225, 25 von medicamenta salubria. Medicamentum fehlt, wie wir oben (S. 307. 7) sahen, bei Faustus. Er hat dafür entweder medicina oder remedium, speziell remedium paenitentiae 2mal: 33, 7 und 37, 15.

3) 3mal findet sich in eine Aufforderung eingeschaltet ein in quantum possumus (223, 6) bezw. ein in quantum praevales (224, 26) und quantum potes (224, 20). Dies setzt voraus, dass diese Phrasen dem Redner geläufig und eigentümlich sind. Bei Faustus suchen wir nach ihnen vergeblich. Zudem kommt praevalere bei ihm nur ein einziges Mal vor, dazu in der Verbindung praevalere contra quid (= aufkommen gegen etwas) 135, 10.

4) Als eine dem Redner ebenso geläufige Phrase stellt sich das 2malige in omni tempore dar (224, 3 und 226, 1). Auch sie ist bei Faustus nirgends anzutreffen.

5) 2mal ist ein Citat eingeführt mit einem clamat et dicit bezw. clamat dicens (226, 12. 16). Dass der Inhalt des Citates das clamat motiviert, lässt sich nicht behaupten. Bei Faustus findet sich nun ein solches clamat oder dem ähnliches nie. Wo er ein verbum declarandi bei einer Citateinführung mit dicere verbindet, sei es mit et oder so, dass dicere im Participium steht und das andre Verbum in der Form des verbum finitum, da geschieht es in ebenso nüchterner wie dem Inhalt des Citats Rechnung tragender Weise. Zu vergleichen wäre hier: sanxit dicens 9, 13; praedicat d. 11, 16; conprimit d. 18, 26; recurrit d. 20, 2; condemnat d. 27, 17; demonstrat d. 32, 22; 112, 1; loquitur d. 40, 4; adsignat d. 40, 12; castigat d. 44, 3; adserit d. 45, 4; 107, 5; incitat d. 45, 21; commemorat d. 54, 27; protestatur d. 82, 1; adloquitur d. 89, 12; 122, 1; 223, 2; damnat d. 102, 20; perdocuit d. 111, 12; exposuit d. 111, 24; ostendit d. 112, 15; 154, 20; loquitur d.

113, 24; insinuat d. 141, 4; edocuit d. 152, 16; declarat d. 155, 10; docuit d. 155, 23; iudicavit d. 185, 21; arguit d. 186, 15; vgl. auch dilatavit ita dicens 37, 27; retorquet i. d. 42, 23; adsignat i. d. 40, 12; 105, 9; 136, 25; adiungit i. d. 66, 24; manifestat i. d. 67, 23; prosequitur i. d. 81, 21; ostendit i. d. 90, 1; describit i. d. 91, 30; adserit i. d. 112, 25; 147, 26; protestatur i. d. 138, 8; digessit i. d. 141, 14; declarat i. d. 155, 28; vgl. auch loquitur et dicit 59, 4; conserit et ita dicit 95, 10; persistit et dicit 96, 5.

6) 226, 28 finden wir die Formel cum dei gratia. Faustus ist sie fremd. Nur einmal findet sich bei ihm ein cum dei gratia (90, 20), doch trägt es hier keinen formelhaften Charakter. Die Stelle lautet: totum hoc in homine ignis interior a deo insitus et ab homine cum dei gratia nutritus operatur.

7) 227, 7 begegnen wir der Phrase pervenire ad aeterna praemia. Schon oben (S. 138. 3) sahen wir, dass der Gebrauch von pervenire ad = consequi, assequi Faustus fremd ist.

8) Betreffs der Schlussworte der Predigt: praestante domino nostro etc. ist gleichfalls auf früher (S. 304. 5) Gesagtes zu verweisen.

Soviel über die sprachlichen Einzelheiten. Sie schliessen, zumal bei der weit auseinander gehenden handschriftlichen Überlieferung, m. E. eine Autorschaft des Faustus aus.

Als einziger unter den in den Handschriften genannten Autoren verbliebe somit Caesarius. Die Handschriften, welche die Predigt diesem zuweisen, haben recht. Ebendasselbe was in der Predigt gegen Faustus spricht, spricht unter vielem anderen für Caesarius. Der Beweis hierfür soll im 3. Teil unserer Untersuchungen erbracht werden.

Sermo 11 der Durlacher Sammlung.[1])

Die Predigt trägt in der Durlacher Sammlung die Überschrift: Admonitio Faustini de die iudicii cum grandi metu et sollicitudine iugiter cogitatu (sic!).

1) Faust.-Eng. p. 262 seqq.: Rogo vos, fratres carissimi, et cum grandi humilitate admoneo, ut mihi.

Im Cod. Cheltenhamiensis 8400 s. VIII, in dem ausser unserer Predigt noch die NN. 1, 3, 7, 12, 15 und 18 der Durlacher Sammlung sich finden, ist als Verfasser der 9. Predigt = Durl. 11 Sedatus genannt.[1])

Auch hier geht die Überlieferung also wiederum auseinander. Doch ist Folgendes zu erwägen. Wir besitzen in Aug. App. 249 eine Predigt, die sich aus Durl. 11 und Durl. 14 zusammensetzt. Durl. 11 entspricht Aug. App. 249, 1—4, während der Schluss von 249 (Absatz 5 und 6) Durl. 14, mit Ausschluss von 15 Zeilen der Einleitung, repräsentiert. Die 7 Zeilen der Schlussermahnung von Durl. 11 sind in Absatz 4 (Ende) von Aug. App. 249 auf 2 Zeilen reduziert, und zwar so, dass sie ihren Schlusscharakter einbüssend den weiter in Absatz 5 folgenden Ausführungen als Anknüpfung bezw. Überleitung dienen könnten.

So ist aus 2 selbständigen, in sich abgeschlossenen Predigten — denn das darf sowohl von Durl. 11 als Durl. 14 ausgesagt werden — durch Beseitigung der Schlussermahnung bei jener und durch Fortlassung der Einleitung bei dieser eine Predigt geworden: Aug. App. 249. In der kritischen Notiz zu eben diesem sermo sagen nun aber die Mauriner, dass er „in vetere lectionario Ottemburano“ Sedatus zugeschrieben sei. Angesichts dieses legt sich die Vermutung ungemein nahe, dass die 9. Predigt in dem oben erwähnten Cod. Cheltenhamiensis, die nach Angabe Engelbrecht's mit Durl. 11 identisch sein soll, nicht diese Durlacher Predigt ist, sondern Aug. App. 249. Die Angabe Heinrich Schenkl's, dem Engelbrecht die obige Mitteilung betreffs der 9. Predigt des Cod. Cheltenhamiensis verdankt, dürfte umsomehr auf einen Irrtum zurückzuführen sein, als Anfang und Ende sowohl in Aug. App. 249 als Durl. 11 sich decken. Ist Aug. App. 249 identisch mit dem sermo 9. des Cod. Chelt., so verbliebe Faustinus als alleiniger in den Handschriften genannter Autor unserer Durlacher Predigt, und wir hätten dann in der 9. Predigt des Cod. Cheltenhamiensis = Aug. App. 249 eine ähnliche unter Sedatus' Namen überlieferte Kompilation aus mehreren selbständigen

[1]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. 56.

Predigten, wie wir eine solche schon bei der Besprechung von Durl. 7 und 9 im sermo Sedati de epiphania [1]) antrafen. Doch wie dem auch sei, auch bei der Annahme, dass die Angabe Engelbrecht's bezw. Schenkl's zu Recht besteht, liesse sich aus dem Umstand, dass Nr. 9 des Cod. Cheltenhamiensis Sedatus' Namen trägt, weder das Recht, noch das Unrecht dieses Zeugnisses darthun. Wir besitzen, wie wir bereits oben (S. 280 f.) gesehen, nicht die Möglichkeit, eine unter Sedatus' Namen überlieferte Predigt diesem zu- oder abzusprechen.

Doch dessen bedarf es auch nicht, da die Predigt, trotzdem dass ein handschriftliches Zeugnis bisher nicht erbracht ist, in der Form, wie sie uns vorliegt, [2]) aufs bestimmteste Caesarius zuzusprechen ist. Das Recht dieser Behauptung wird in der Schlussuntersuchung über die Durlacher Sammlung zu erweisen sein. Hier müssen wir uns auf die Beantwortung der Frage beschränken, ob Faustus der Verfasser unserer Predigt sein kann. Die Frage ist, ganz abgesehen davon, dass wir nicht ein handschriftliches „Fausti“, sondern nur ein „Faustini“ besitzen, zu verneinen. Wir können uns kurz fassen. Gewisse sprachliche Einzelheiten, zum Teil dieselben wie bei der vorhergehenden Predigt, schliessen eine Autorschaft des Faustus aus.

1) In der ersten Zeile der Predigt lesen wir: Rogo vos, fratres carissimi, et cum grandi humilitate admoneo etc. Wir beachten den eigentümlichen Gebrauch von grandis. Es ist hier dasselbe zu bemerken, was bereits oben S. 307 unter 6 gesagt war.

2) Zu pervenire ad aeternam dulcedinem 263, 11 vgl. das S. 138 unter 3 Bemerkte.

3) 2 mal findet sich die Verbindung carnales medici (263, 17 und 263, 23). Der eigenartige Gebrauch dieses doch festgeprägten biblischen Begriffs ist Faustus fremd. Carnalis ist ihm = fleischlich im ethischen Sinne, so carnalis concupis-

[1]) P.L. 72, 770 ff.

[2]) Ob Caesarius bei der Ausarbeitung der Predigt auch fremdes Gut benutzt hat — der Abschnitt 265, 6 — 266, 21 käme hier namentlich in Betracht —, ist eine Frage, deren Beantwortung erst im Schlussteil dieser Untersuchungen erfolgen kann.

centiae inlecebra 9, 26; c. vitia 25, 1; c. passiones 185, 25; c. mala (nicht = Übel!) 186, 3; (c. suavitates 197, 11 ep. 6; c. affectiones 199, 16 ep. 6; c. oblectamenta 214, 9 ep. 9). Um den Gegensatz zu spiritales medici zu formulieren, hätte es für Faustus nicht des sonderbaren carnales medici bedurft. Ihm hätte ein für seine Zwecke passendes Adjectivum in dem ihm geläufigen saecularis zu Gebote gestanden. Vgl. saecularis sapientia 107, 16; s. prudentia 191, 23; (saecularia studia 212, 2 ep. 9).

4) Zu paenitentiae medicamenta 266, 24 und salubria medicamenta 263, 28 vgl. das oben S. 307 unter 7 Gesagte.

5) Zur Formel auxiliante domino 264, 8 und cum ipsius (scil. dei) adiutorio 265, 14 vgl. o. S. 230. b u. 272. e.

6) 2mal findet sich die Verbindung peccata subrepunt 264, 20 und 266, 23. Dass auch diese Verbindung Faustus fremd ist, sahen wir gleichfalls bereits früher; s. o. S. 307. 8.

7) Zum 2maligen quantum possimus (265, 1. 3) bei einer Aufforderung vgl. das oben S. 309 unter 3 Bemerkte.

8) Zum Schlussvotum praestante domino nostro etc. vgl. die Erwägungen auf S. 304. 5.

Sermo 13 der Durlacher Sammlung.[1]

In der Überschrift dieser Predigt wird als Verfasser Faustinus genannt: incipit de sancto Vincentio martyre sermo sancti Faustini.

Nach Morin[2]) ist unsere Predigt „une reduction“ des 9. sermo des Fulgentius.[3])

In der Maurinerausgabe der Werke Augustin's fungiert die Predigt als Nr. 276 der echten Predigten Augustin's.[4]) Die Herausgeber geben als Fundort folgende Handschriften an:

[1]) Faust.-Eng. p. 273 seqq. In passione, quae nobis hodie recitata est, fratres carissimi, evidenter ostenditur.

[2]) Revue Bénédictine IX (1892) p. 52 s.

[3]) P.L. 65, 774 ff.

[4]) Die Engelbrecht (Studien etc. S. 102) gewordene Mitteilung Dr. Hauler's, des künftigen Herausgebers der augustinischen Predigten: der sermo

a) 2 „Codd. Corbeienses"; b) 3 „Codd.St. Germani a Pratis"; c) einen „Cod. S. Michaelis in periculo mortis"; d) einen „Cod. Navarrici collegii Parisiensis"; e) einen „Cod. Pratellensis"; f) einen „Cod. Remigiani apud Remos coenobii".

Bevor wir der Frage nach dem Verfasser der Predigt näher treten, ist zuerst das Verhältnis derselben zum oben erwähnten sermo Fulgentii ins Auge zu fassen. Eine Kollation der Predigten ergibt, dass bedeutendere Differenzen nur im ersten Abschnitte anzutreffen sind. In Durl. 13 und ebenso in Aug. 276 fehlen die 4 Anfangszeilen von Fulgentius 9 und das gleichfalls 4 Zeilen umfassende Stück Ego certe fatres — loquitur os meum etc. Weiter ist zu konstatieren, dass wir an 2 Stellen ein Plus bei Durl. 13 = Aug. 276 haben. In Durl. 13 folgt auf ab illo est nostra sapientia (273, 23) noch: et ut mala fortiter subferamus, ab illo est nostra patientia, und auf duplicem mundus aciem producit contra milites Christi (273, 9) folgt: advertite, fratres. duplicem, dixi, aciem mundus producit contra milites Christi. In betreff des ersten Plus darf behauptet werden, dass dieses ursprünglich auch in der Fulgentiuspredigt gestanden haben muss. Der Kontext verlangt es, und das et nach quia [1]) macht es unzweifelhaft. Der Abschreiber hat 1 oder 2 Zeilen übersprungen. Das ab illo est nostra patientia macht das Versehen erklärlich. Auf einer ebensolchen Flüchtigkeit des Abschreibers kann auch das zweite Plus beruhen. Doch ebenso gut können wir es hier auch mit einer Erweiterung des Überarbeiters zu thun haben, dem das duplicem im folgenden nicht deutlich genug markiert zu sein schien. Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, dass Fulgentius 9 und

276 Augustin's finde sich in keiner alten Augustinhandschrift, wohl aber die vorausgehende (275.) und folgende (277.) Predigt, die dasselbe Thema (de s. Vincentio) behandeln, scheint mir — doch s. den Schluss unserer Untersuchung — vorläufig nicht dazu angethan, den von den Maurinern für unsere Predigt beigebrachten handschriftlichen Nachweis zweifelhaft werden zu lassen. Denn 1) ist zu beachten, dass sie die Textemendation des 275. und 277. sermo nach andern, nur zum Teil denselben Handschriften, wie bei Nr. 276 vorgenommen haben wollen, somit ein Versehen derselben wenig wahrscheinlich ist, und 2) dass nach Engelbrecht (a. a. O.) Dr. Hauler bisher in keiner alten Augustinhandschrift unsere Predigt gefunden hat.

[1]) Vgl. Quia et ut bona prudenter loquamur ab illo nostra est sapientia, Ende des 1. Abschnittes.

Aug. 276 mit dem Schriftcitat: Pretiosa est in conspectu Domini mors sanctorum ejus (Ps. 115, 15) schliesst, während Durl. 13 noch ein weiteres ad quam gloriam nos dominus sub sua protectione perducat, cui est honor et imperium in saecula saeculorum bietet.

Sonst sind die Differenzen untergeordneter Art: Änderungen in der Wortstellung, im Ausdruck und dergl. mehr. Sie haben an sich nichts sonderlich charakteristisches. Wichtig ist aber für die Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis der Predigten die oben erwähnte 2malige Auslassung von je 4 Zeilen. Es kann sich nicht so verhalten, dass Durl. 13 und Aug. 276 die ursprüngliche Gestalt der Predigt repräsentieren und das Plus bei der Fulgentiuspredigt auf Kosten des Bearbeiters zu setzen ist. Dies trägt einen so individuell persönlichen, eine konkrete Situation gleichsam wiederspiegelnden Charakter, dass es nicht anders als ursprünglich sein kann. Hierzu kommt, dass durch die Fortlassung der eben charakterisierten Partien die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Darstellung in Durl. 13 eine starke Einbusse erfahren hat, ganz zu geschweigen von dem ungeschickten evidenter ostenditur.[1])

[1]) Ich stelle die in Frage kommenden Stücke einander gegenüber:

Fulgentius 9 (Anfang).	Durl. 13 (Anfang).
Miror, fratres, si adhuc aliquid vultis audire. Post tantam quippe quae nobis lecta est modo martyrii passionem, et superfluus est dictor, et fastidiosus auditor. Legebatur etenim modo nobis judex ferus, tortor cruentus et martyr invictus: in cujus corpore poenis variis exarato jam tormenta defecerant, et adhuc membra durabant. Tot convicta miraculis persistebat impietas, tot vexata suppliciis non cedebat infirmitas, agnoscebatur operta divinitas. Quando (wohl zu lesen quomodo) enim corruptibilis pulvis contra tam immania tormenta duraret, nisi in eo Christus habitaret? Ego certe, fra-	In passione, quae nobis hodie recitata est, fratres carissimi, evidenter ostenditur iudex ferox, tortor cruentus, martyr invictus. in cuius corpore poenis variis exarato iam tormenta defecerant et adhuc membra durabant. tot convicta miraculis persistebat impietas, tot vexata suppliciis non cedebat infirmitas. cognoscatur ergo operata divinitas. quomodo enim corruptibilis pulvis contra tam immania tormenta duraret, nisi in eo Christus habitaret?

Durl. 13 = Aug. 276 ist unzweifelhaft Bearbeitung von von Fulgentius 9.

Doch wer ist der Bearbeiter? An sich ist ein Doppeltes möglich. Entweder sind die Verfasser von Fulgentius 9 und Durl. 13 (= Aug. 276) identisch, oder Fulgentius 9 ist von irgend einem anderen in die Form von Durl. 13 gebracht worden. Die erste Möglichkeit ist abzuweisen. Das Warum all der grossen und kleinen Differenzen zwischen Fulgentius 9 und Durl. 13 bliebe bei dieser Annahme ein Rätsel. Leicht begreifen sich jedoch die Differenzen bei Annahme der 2. Möglichkeit. Wer aber ist der Bearbeiter? Der Durlacher Codex hat in der Überschrift zu unserer Predigt ein „Faustini". Dass wir kein Recht haben diesen Faustinus mit Faustus von Reji zu identifizieren, dass vielmehr eine weit grössere Wahrscheinlichkeit dafür besteht, dass unter diesem Faustinus ein im 7. Jahrhundert lebender Träger dieses Namens gemeint ist, haben wir bereits mehrfach betont. Trotzdem sei hier die Frage gestellt, ob unsere Predigt von Faustus von Reji herrühren kann.

Wäre Faustus der Bearbeiter, dann würde sich seine Arbeit auf die Auslassung der oben genannten 2 mal 4 Zeilen beschränkt haben, sowie auf das, was sonst an Differenzen zwischen Fulgentius 9 und Durl. 13 konstatiert werden kann. Die Differenzen sind sämtlich formaler Art. Eigentlich sachlichen Änderungen begegnen wir nirgends. Dieses wäre bei Annahme einer Bearbeitung durch Faustus um so auffälliger als wir in Durl. 13 Anschauungen begegnen, die sich mit dem, wie Faustus sonst über das Verhältnis von Gnade und freiem Willen denkt, nicht recht vereinen lassen wollen.

tres, post tantum spectaculum, quod mentibus nostris series decursa lectionis exhibuit, non committerem vestris auribus sermonem meum, nisi quia laudem Domini loquitur os meum. In his ergo omnibus ille agnoscendus, ille glorificandus, ille laudandus est, qui et prima vocatione dedit fidem et in suprema passione virtutem etc.

In his enim omnibus ille agnoscendus, ille glorificandus, ille laudandus est, qui et in prima vocatione dedit fidem et in postrema passione virtutem etc.

Schon bei der Besprechung einer anderen Predigt (S. 224 f.) ist des Näheren ausgeführt worden, dass Faustus den Glauben als eigenste That des Menschen fasst. Hier ist vom Glauben in unzweideutigstem Ausdrucke als einem Geschenk der göttlichen Gnade die Rede.[1]) Es drängt sich angesichts dieser Thatsache die Frage auf, ob Faustus den betreffenden Passus aus einer Vorlage herübergenommen haben könnte, ohne ihn seines augustinischen Charakters zu entkleiden. Die Frage ist m. E. wegen der zahlreichen kleinen formalen Änderungen, die vom Bearbeiter mit dem Fulgentiustext vorgenommen worden sind, zu verneinen. Eben dieser Umstand, dass der Bearbeiter den Fulgentiustext nicht unbesehens herübergenommen hat, gibt uns nun aber ein Recht, auch in Folgendem ein Argument gegen Faustus zu sehen.

276, 1 ff. fragt der Redner: quae hodie regio, quae provincia transmarina, quousque vel Romanorum imperium vel Christianum nomen extenditur, natalem non gaudet celebrare Vincentii . . .? Für den Redner gibt es also noch nicht nur ein imperium Romanum, sondern sogar noch transmarine Provinzen. Dies stimmt nicht zu Faustus' Zeit. Dieser hat als junger Mönch die Begründung des Vandalenreichs in Nordafrika erlebt, sodass Afrika für ihn keine provincia transmarina, quousque imperium Romanum extenditur sein konnte. Ebenso war aber auch Britannien schon vor seiner bischöflichen Zeit[2]) endgültig aus dem Verbande des römischen Reiches ausgeschieden durch die 449 in England erfolgte Begründung der

[1]) Vgl. ille laudandus est, qui in prima vocatione dedit fidem et in postrema passione virtutem. vultis nosse quia utrumque donatum est, audite apostolum Paulum: vobis, inquit, donatum est pro Christo, ut non solum credatis in eum, verum etiam ut patiamini pro eo. acceperat haec utraque Vincentius, acceperat et habebat. si enim non acciperet, quid haberet (273, 13 ff.)? Vgl. auch ut bona prudenter loquamur, ab illo est nostra sapientia, et ut mala fortiter subferamus, ab illo est nostra patientia (273, 22 ff.) und si consideretur in ista passione humana patientia, incipit esse incredibilis, si agnoscatur divina potentia, desinit esse mirabilis (274, 14 ff.).

[2]) Anzunehmen, dass Faustus die Fulgentiuspredigt zum Zweck einer Verwendung vor seinen Lerinenser Mönchen oder gar vor einer ihm fremden Gemeinde bearbeitet hätte, — dazu bieten weder die Predigt selbst noch auch die vorgenommenen Änderungen den geringsten Anlass.

angelsächsischen Herrschaft. Wäre nun Faustus der Bearbeiter von Fulgentius 9, so bliebe gänzlich unerklärt, wie er, der doch sonst mit Eingriffen in den ihm vorliegenden Text durchaus nicht zurückgehalten hatte, eine historische Notiz passieren lassen konnte, die ihm doch selbst bei flüchtigster Lektüre der Fulgentiuspredigt als eine für seine Zeit nicht mehr passende auffallen musste.[1])

Das quae hodie regio, quae provincia transmarina, quousque vel Romanorum imperium vel Romanum (so bei Fulgentius) nomen extenditur nötigt übrigens auch zu Zweifeln an der Autorschaft des Fulgentius (468—533) für den ihm zugeschriebenen sermo 9. Der Untergang des weströmischen Reichs fällt noch in die Knabenjahre des Fulgentius. Sollte er da noch von einem imperium Romanum, geschweige denn von provinciae transmarinae haben reden können? Das ist undenkbar. Wir müssen die Abfassung auch der Fulgentiuspredigt in eine frühere Zeit verlegen, mindestens in die Zeit Augustin's.

Wer der Verfasser von Fulgentius 9 ist, wird sich erst entscheiden lassen, wenn wir über die handschriftliche Überlieferung dieser Predigt orientiert sind. Vermuten liesse sich, da 1. der Verfasser jedenfalls in Nordafrika zu suchen ist,[2]) und da 2. der Stil der Predigt zu Augustin's Art stimmen würde, dass in letzterem der Verfasser von Fulgentius 9 zu sehen ist, somit auch Aug. 276 = Durl. 13 nicht direkt augustinischen Ursprungs ist, sondern nur eine — vor 476 (Untergang des weströmischen Reichs) — erfolgte Bearbeitung des augustinischen „Sermo Fulgentii 9“.

[1]) Bei Augustin 276 ist transmarina durch ulla ersetzt. Diese Änderung würde für die Zeit des Bearbeiters voraussetzen, dass es eine provincia transmarina des imperium Romanum nicht mehr gab. Doch ist angesichts des transmarina in Durl. 13 das ulla ohne Zweifel nicht auf den Bearbeiter zurückzuführen, sondern als Korrektur irgend eines Abschreibers zu werten.

[2]) Man beachte das quae provincia transmarina. Diese Ausdrucksweise setzt voraus, dass für das Bewusstsein des Redners eine Vielheit von transmarinen Provinzen besteht. Damit ist aber gegeben, dass der geographische Standpunkt des Redners nicht auf dem europäischen Kontinent zu suchen ist.

Sermo 15 der Durlacher Sammlung.[1])

Im Durlacher Codex lautet die Überschrift zu unserer Predigt: „sermo Faustini de ieiunio quadragesimae".

Aus diesem Faustini ist, wie wir bereits oben (S. 267) sahen, im Homiliar von Silos ein „Fausti" geworden.

Ebenfalls ein „Faustini" haben der Cod. Cheltenhamiensis s. VIII[2]) und ein noch nicht numerierter Codex Cantabrigiensis (Pembroke College Cambridge).[3]) Hieran liesse sich unter gewissen, gleich zu nennenden Voraussetzungen noch ein Zeugnis für Faustinus reihen.

Mit Ausschluss der 8 Anfangs- und 5 Schlusszeilen und 2 Stellen in der Mitte von 5 bezw. 4 Zeilen (281, 4 ff. und 283, 16 ff.) bildet nämlich unsere Predigt — ich sehe von kleineren Differenzen zunächst ab — den weitaus grössten Teil von Ps.-Eusebius 44 (ad monachos X), nämlich vom Anfang der Predigt — concedetur p. 665 H Zeile 1. In der Notiz zu Aug. App. 262 weisen nun aber die Mauriner darauf hin, dass dieser sermo (= hom. I des Caesarius in der M.B.P. Lugd. VIII = Pseudo-Eusebius 44 [ad monachos X]) in einem „Lectionarium Ottemburanum" als sermo „sancti Faustini" bezeichnet werde, hier aber mit einem „Ecce, fratres carissimi, dies quadragesimae sancti" beginne. Dieser Anfang entspricht dem von Durl. 15. Dies lässt aber vermuten, dass wir in der Predigt des „Lectionarium Ottemburanum" nicht bloss eine Predigt haben, die nur in den einleitenden Zeilen mit Pseudo-Eusebius differiert, sondern auch sonst, somit also mit Durl. 15 identisch ist.

Wie diese Übersicht zeigt, ist es nur das Homiliar von Silos, welches im Gegensatz zu allen übrigen Handschriften Faustus (nicht Faustinus) als Verfasser nennt. Doch haben wir bereits oben (S. 267 f.) gesehen, dass dieses „Fausti" des

[1]) Faust.-Eng. p. 280 seqq.: Ecce, fratres carissimi, dies quadragesimae sanctae et spiritales.

[2]) Vgl. über diesen Codex oben S. 311 f.

[3]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. LVI.

Homiliars von Silos allem Anscheine nach nicht auf eine selbständige Überlieferung zurückzuführen ist, sondern seinen Grund in einer bewussten, in ihrem Motiv leicht erkennbaren Korrektur des „Faustini" des Durlacher Codex hat.

Ein handschriftliches Zeugnis für Faustus von Reji fehlt also für unsere Predigt. Das ist ganz in der Ordnung; denn das Verhältnis von Durl. 15 zu Ps.-Eusebius 44 lässt über den nichtfaustinischen Ursprung der Predigt keinen Zweifel bestehen.[1])

Schon oben wurde erwähnt, dass wie einerseits Durl. 15 im Vergleich zu Ps.-Eusebius 44 sowohl zu Anfang als in der Mitte als auch zum Ende ein Plus aufweist, so auch anderseits bei Ps.-Eusebius 44 ein nicht unbedeutendes Plus im Vergleich zu Durl. 15 zu konstatieren ist. Wir fassen zunächst den Anfang der Predigten ins Auge.

Ps.-Eusebius 44 beginnt mit den Worten: Ait quodam loco sermo divinus: In diebus sollennitatum vestrarum affligite animas vestras. Hieran schliesst der Verfasser die Frage: Quare hoc dixit? Er antwortet: Quia ieiunia et vigiliae et sanctae afflictiones humilia corpora macerant, sed maculata corda purificant. Membris subtrahunt fortitudinem, sed conscientiis addunt nitorem. Mit diesen Eingangsworten gibt er den Gesichtspunkt an, unter dem im weiteren Verlaufe der Predigt von einem affligere animam die Rede ist. Die Ausführungen nehmen an keiner Stelle auf eine bestimmte Zeit des Kirchenjahres Bezug. Nur die allgemeine Bedeutung der sanctae afflictiones für den Christenstand wird erörtert.

Durl. 15 bietet an Stelle des ait quodam loco sermo divinus eine längere Einleitung, welche die Ausführungen der

[1]) Die Frage nach dem Verfasser von Ps.-Eusebius 44 (ad monachos X) = Aug. App. 262 = Caesarius 1 (M.B.P. Lugd. VIII) ist hier nicht zu behandeln. Dies soll im 2. Teile unserer Untersuchungen geschehen. Notiert sei hier vorläufig, das nach der kritischen Notiz zu Aug. App. 262 als Verfasser eben dieses sermo in einem „Cod. Compendiensis" Caesarius sich genannt findet. Morin (Critique etc. p. 56) fügt zu dieser Angabe der Mauriner hinzu, dass eine lange Reihe von Handschriften sich nennen lasse, die ebenfalls für Caesarius Zeugnis ablege.

Predigt unter den Gesichtspunkt einer Anleitung zu rechter Vorbereitung auf die Quadragesimalfasten, die spiritalis vindemia, stellt.

Es erhebt sich die Frage, welche von beiden Predigten die ursprüngliche Form repräsentiert, mit anderen Worten, ob Ps.-Eusebius 44 Vorlage für Durl. 15 gewesen ist, oder ob das umgekehrte Verhältnis statthat. An sich ist beides denkbar. Doch darf auf Grund folgender Erwägungen die Priorität von Ps.-Eusebius 44 behauptet werden.

Wäre Durl. 15 die Priorität zuzuschreiben, so müsste sich die Fortlassung wie der Anfangs-, so auch der Schlusszeilen begreiflich machen lassen. Doch dies ist nur für jene möglich. Wir könnten hier — es wäre aber auch das Einzige — annehmen, dass jemand, der nach einer Predigt suchte, die sich in einer Betrachtung über die allgemeine Bedeutung von sanctae afflictiones erging, in Durl. 15 eine solche gefunden zu haben glaubte. Ihn störte in dieser Predigt nur der Anfang, der ausdrücklich auf die Quadragesimalzeit ausschaut. Er strich diesen Passus und ersetzte die 8 Anfangszeilen durch das schon mehrfach erwähnte ait quodam loco sermo divinus. Warum er aber auch die von einer speziellen Zeit des Kirchenjahres gänzlich absehenden und sowohl inhaltlich wie formell überaus passenden Schlusszeilen fortgelassen und statt dessen die ihnen vorhergehenden Erörterungen fortgesetzt haben sollte, — dafür lässt sich kein Grund denken. Zu diesem kommt, dass Ps.-Eusebius 44 einen durchaus einheitlichen Charakter aufweist, während Durl. 15 einen solchen vermissen lässt. Schon oben bemerkten wir, dass in den Ausführungen der Predigt, trotz des in der Einleitung sich findenden ausdrücklichen Hinweises auf die Quadragesimalfasten, jegliche Bezugnahme auf diese Zeit des Kirchenjahres fehlt. Ist somit die Annahme einer Priorität von Durl. 15 mit Schwierigkeiten behaftet, so bietet die Annahme eines umgekehrten Abhängigkeitsverhältnisses solche nicht: — Durl. 15 muss eine Überarbeitung von Ps.-Eusebius 44 sein.

Doch wer ist der Bearbeiter? Auszuschliessen ist zunächst die Annahme, dass der Verfasser von Ps.-Eusebius 44 mit dem von Durl. 15 identisch ist. Denn unbegreiflich blieben dann

die zahlreichen kleinen Differenzen, die zwischen beiden Predigten bestehen. Durl. 15 kann aber ferner auch nicht von Faustus von Reji stammen. Schon eingangs sprachen wir diese Behauptung aus. Sie ist jetzt zu erweisen. Ein Erweis ist ermöglicht durch die eben erwähnten Differenzen in den Durl. 15 und Ps.-Eusebius 44 gemeinsamen Partien.

1) Durl. 15 S. 280, 19 ist aus dem Ps.-Eusebianischen nihilo minus enim de contritione redimuntur crimina voluptatum geworden: lassitudine enim corporum redimuntur crimina voluptatum. Unter contritio sind asketische Übungen zu verstehen. Das Wort steht synonym mit durae crucis exercitio in Z. 20. Faustus ist dieser Gebrauch von contritio nicht fremd. De gratia I, 9 (31, 26) heisst es: nemo luxuriae inpugnationem abstinentiae contritione castiget. Auch sonst findet sich bei ihm dieses ja auch bei anderen Kirchenvätern nicht seltene Wort, so 10, 16; 33, 29; 60, 3; 85, 29; 91, 14; 195, 8. Aus contritione ist nun in Durl. 15, wie wir eben sahen, lassitudine corporum geworden. Weder lassitudo, noch ein anderes Wort desselben Stammes findet sich bei Faustus. Dieses Fehlen ist bedeutsam. Denn ändert der Bearbeiter die Form seiner Vorlage, so ersetzt er wohl einen ihm nicht geläufigen Ausdruck durch einen ihm geläufigen, nicht aber umgekehrt. Ganz analog liegen die Dinge in all den gleich noch weiter zu nennenden Fällen.

2) 281, 1 ist aus dem Ps.-Eusebianischen ac sic mortificatione praesenti futurae mortis sententia praevenitur geworden: ac sic m. p. f. m. s. sedatur. Bei Faustus ist das Verbum sedare nirgends anzutreffen.

3) 281, 2 ist das Ps.-Eusebianische dumque exteriori afflictio voluntariae districtionis infertur geändert in: d. corporis afflictio voluntaria districtione infertur. Exterior scil. homo (= dem paulinischen ἔσω ἄνθρωπος) ist Faustus geläufig, so exterior et interior homo 29, 20; mortificatio exterioris 31, 28; curare interioris plagas 31, 28;[1]) exterior homo 78, 1; exterior — interior 190, 13; (exterior 197, 13 ep. 6; exterior et terrenus homo 212, 19 ep. 9).

[1]) Vgl. zur Lesart curare statt curae, so im Engelbrecht'schen Texte, die Bemerkungen auf S. 28. 6.

4) 281, 3 ist das Ps.-Eusebianische debita, 281, 18 ein delicta durch peccata ersetzt, mit anderen Worten, es ist an Stelle sowohl von debitum wie delictum jedesmal ein stärkeres Synonymon getreten. Man kann nicht sagen, dass Faustus eine Vorliebe für starke Ausdrücke für Sünde hat. Es stimmte dies auch wenig zu seinen Grundanschauungen über Sünde und Gnade. Sowohl delictum als debitum sind bei ihm häufig; v. o. S. 195 Anm. u. 10, 13; 32, 4; 46, 21; 47, 4; 67, 7; 69, 4 etc.

5) 281, 17 ist aus dem Ps.-Eusebianischen similis ratio in aegritudine interioris hominis adhibenda est geworden: s. r. in animarum aegritudine adhibenda est. Vgl. zu dieser Änderung das oben unter 3) Gesagte.

6) 281, 20 ist das Ps.-Eusebianische verborum et cogitationum maculae cotidiana oratione curandae sunt geändert in: v. e. c. m. c. o. vincantur. Auch diese Änderung wäre bei Annahme einer Bearbeitung von Ps.-Eusebius 44 durch Faustus unerklärlich. Wendungen wie die im Ps.-Eusebianischen Text sind bei ihm häufig, so ebendasselbe curare maculas 77, 15; weiter c. interioris plagas 31, 29; curare errorem 161, 6; (c. vulnera 216, 27 ep. 9); vgl. auch curationum remedia 156, 10; curatio vulnerum 184, 22; (curatio peccatorum 212, 4 ep. 9). Der Gebrauch von vincere hält sich bei Faustus in den durch den Begriff selbst gezogenen Grenzen, so vincere mortem 8, 16; v. iracundiam 26, 11; v. malum 41, 21; v. causam mortis 63, 1; v. peccatum 96, 14.

7) Statt crimen aliquod capitale commisit (281, 22) hatte Ps.-Eusebius facinus aliquod capitale commisit. Bei Faustus findet sich nie die Verbindung crimen capitale. Er hat nur capitales offensae 184, 4; capitalia 187, 10 und capitalia facta 194, 14. Hierzu kommt, dass bei Faustus der Gebrauch von crimen = sündige That in concreto überaus selten ist. Wir haben dies schon früher gesehen; vgl. o. S. 215. 4.

8) 282, 3 steht captum se diabolo tradere statt des Ps.-Eusebianischen captivum se diabolo tradere. Wenn wir in Durl. 15 es nicht mit einem Versehen des Abschreibers zu thun haben, so ist auch diese Änderung wider den Sprachgebrauch des Faustus, denn bei ihm findet sich nirgends captus, sondern ausschliesslich captivus. Vgl. c. permanere 50, 18;

c. libidinis 13, 27; captivae voluntatis adsensus 64, 18; c. anima 88, 20; (c. 213, 22 ep. 9); c. teneri 218, 4; intercedere pro captiva civitate 50, 20; aliquis de captivis 50, 24; vgl. auch captivata sobrietas 24, 25.

9) 282, 11 heisst es: haec itaque capitalia mala indigent etc. Ps.-Eusebius hatte dafür: haec itaque principalia mala indigent etc. Principalis ist bei Faustus gleich häufig oder, richtiger gesagt, gleich selten wie capitalis. Dieses findet sich bei ihm 3 mal,[1]) jenes 2 bezw. 4 mal.[2]) Man könnte versucht sein, die Änderung in capitalia damit zu erklären, dass im Vorhergehenden von einem capitale crimen die Rede war (281, 21 ff.) bezw. der Begriff des capitale crimen exemplifiziert wurde. Dies ist aber wenig wahrscheinlich, da Faustus in ep. 5 (187, 10) als capitalia diese 3 nennt: sacrilegium, adulterium, homicidium, an unserer Stelle aber der Umfang der capitalia durch Hinzunahme des falsum testimonium und periurium sowie durch das die Exemplifizierung beschliessende haec atque huiusce modi mala erweitert erscheint. In den beiden anderen Stellen, in denen bei Faustus von Kapitalsünden die Rede ist (184, 4 u. 194, 14), haben wir ebenfalls den engeren Begriff derselben. Vgl. auch das früher S. 215. 4 Gesagte.

10) 282, 27 ist aus dem Ps.-Eusebianischen ante tribunal coeleste geworden: ante tribunal Christi. Bei Faustus findet sich nirgends tribunal Christi. An den 2 Stellen, wo 2 Kor. 5, 10 bezw. Röm. 14, 10 von ihm citiert wird, heisst es tribunal Dei (29, 11 u. 30, 17). Überaus häufig ist aber bei Faustus der Gebrauch von caelestis. Er hat es in den mannigfachsten Verbindungen.[3])

[1]) Vgl. c. offensae 184, 4; haec tria capitalia 187, 10 und c. facta 194, 14.

[2]) Vgl. principale opus dei 137, 7; p. bona 193, 15; (p. duces 199, 12 ep. 6; p. vitia 214, 6 ep. 9).

[3]) Vgl. c. iura (4, 21), interdictum (9, 13), gratia (9, 29), regnum (33, 25; 157, 13; 204, 8), largitas (45, 25), iustitia (53, 7), lenitas (59, 29), misericordia (60, 19), sententia (73, 10), dispensatio (81, 15), dona (86, 11; 154, 28), figmentum (87, 10), consilium (91, 7), attestatio (116, 12), charismata (117, 8), creatura (120, 1), columba (122, 9), munus (126, 21), collegium (133, 26), claritas (136, 6), bona (155, 20), ara (178, 8), splendor (179, 15), substantia (189, 3), scriptura (194, 16), [eloquia 212, 13 ep. 9].

11) 283, 2 lesen wir: criminum gladio interfectam (scil. animam). In der Vorlage stand statt interfectam: confossam. Auch diese Änderung widerspricht der Faustinischen Schreibweise. Interficere findet sich bei ihm nirgends, nur einmal interfectio in Verbindung mit parvulorum (65, 6). Das an sich seltenere confodere ist dagegen bei Faustus vertreten. Vgl. spiritum sanctum audis (nämlich im Taufbefehl), ut Macedonium confodiat distincti nominis expressa proprietas (138, 17 f.).

12) 283, 5 ist nach accendenda est conpunctio, conroborandae sunt preces futuri recordatione iudicii fortgelassen: misericordiarum operibus adiuvandae. Haben wir es hier nicht mit einer Flüchtigkeit des Abschreibers zu thun, so begreift sich die Auslassung dieser Worte durch einen Mann von den dogmatischen Anschauungen des Faustus nicht.

13) 283, 13 heisst es: quae verba elimosynarum nobis fructus caelesti auctoritate commendant. Die Vorlage hatte statt fructus: effectus. Das fructus kann auf einem Versehen des Abschreibers beruhen. Ist es nicht der Fall, so hätten wir wiederum eine Änderung einer faustinischen Ausdrucksweise. [1])

14) 284, 2 treffen wir die Verbindung lucra conquirere an. Ps.-Eusebius hat statt conquirere: recipere. Faustus hat conquirere nie, recipere dagegen mehrmals. [2])

15) 284, 6 ist eingeschaltet pro amore vitae aeternae. Vita aeterna findet sich nur 1 mal bei Faustus und dies nur bei einer Aufzählung der einzelnen Stücke des 3. Artikels. Dies Fehlen kann zufällig sein, wirkt aber um so überraschender, als sich bei Faustus sonst nicht wenige synonyme Verbindungen für vita aeterna finden, so aeterna beatitudo (129, 21), refrigeria (195, 9), bona (217, 1), gaudia (217, 1), salus (145, 19), libertas (150, 12). Jedenfalls hat man das Recht aus dem Fehlen des biblischen vita aeterna zu schliessen, dass diese Verbindung ihm keine geläufige war. Um so unerklär-

[1]) Vgl. Effectum rei sibi reservare 30, 5; effectum salutis humanae operari 14, 26; e. peractae rei 118, 11; e. inconsummati operis 119, 15; e. laboris 35, 26; effectum peragere 56, 5.

[2]) Vgl. r. beneficia 16, 30; 49, 26; r. mercedem 11, 14; r. poenam 87, 13; r. quid de manu Christi 50, 22.

licher wäre die Einschaltung des pro amore vitae aeternae, wenn Faustus der Bearbeiter unserer Predigt war.

Dies die für unsere Zwecke charakteristischsten Änderungen. Sie beweisen m. E., dass Faustus der Bearbeiter von Ps.-Eusebius nicht sein kann. Wohl aber lässt sich dies für Caesarius von Arelate nachweisen. Doch hiervon bei anderer Gelegenheit.

Sermo 16 der Durlacher Sammlung.[1])

Im Durlacher Codex ist die Predigt überschrieben: „homilia sancti Faustini die dominico initio quadragesimae."

Aus diesem „Faustini" ist ebenso wie bei Durl. 15 im Homiliar von Silos ein „Fausti" geworden. Wie dies „Fausti" sowohl als auch das „Faustini" des Durlacher Codex in Rücksicht auf Faustus von Reji zu beurteilen ist, haben wir bereits mehrfach gesehen.

Unter Cäsarius' Namen findet sich unsere Predigt nach Angabe der Mauriner zu Aug. App. 141 in 2 „Codd. Corbeienses."

Die beiden letztgenannten Codd. haben mit ihrer Angabe Recht. Die Predigt ist nach Inhalt und Form cäsarianisch. Auch hier müssen wir sagen, dass ein Erweis dessen eine Autorschaft des Faustus ausschliessen würde. Doch lässt sich der nichtfaustinische Ursprung der Predigt auch auf andere Weise darthun. Ihr Stil ist scharf ausgeprägt. Mehrfach begegnen wir in ihr gewissen Verbindungen, Wendungen und dergl., die durch ihr wiederholtes Vorkommen sich als individuelle Eigentümlichkeiten des Verfassers zu erkennen geben. Sie widersprechen sämtlich dem Sprachgebrauch des Faustus. Folgendes sei hier genannt:

1) 2mal findet sich (284, 23 und 288, 22) dominus et salvator. Dass bei Faustus diese Verbindung sich nie findet, haben wir bereits oben S. 102. 10 gesehen.

[1]) Faust.Eng. p. 284 seqq.: Dominus et salvator noster, qualiter ad eum post multas neglegentias.

2) 2 mal gebraucht der Redner die Formel deo auxiliante 285, 9 und 285, 12. An letzter Stelle steht es in Verbindung mit donante deo. Diese Formeln sind Faustus fremd. Das Gleiche gilt auch in betreff des ebenso formelhaft gebrauchten deo adiuvante (288, 12). Vgl. hierzu das unten S. 330. 2 Bemerkte.

3) 2 mal begegnen wir der Verbindung impedimenta mundi (285, 14 und 286, 13). Faustus hat diese Verbindung nirgends. Selbst das Wort impedimentum fehlt bei ihm.

4) 3 mal findet sich ein lectio divina (286, 20; 287, 24 und 288, 7). Faustus hat es nirgends.

5) 2 mal spricht der Redner von scripturae divinae (287, 26 und 288, 2). Faustus sagt konsequent scripturae sanctae oder sacrae. Vgl. oben S. 215. 3.

6) 2 mal ist ein Citat eingeführt mit einem propter illud, quod scriptum est (286, 16 und 288, 18). Vgl. auch das impletur illud, quod scriptum est. Bei Faustus d. h. in seinen Schriften, die, wie im vorliegenden Falle, den Umfang unserer Predigt ums 50 fache übertreffen, findet sich eine Citateinführung mit scribere nur 3 mal, dabei das eine Mal in der Form quia scriptum est 24, 4 und die beiden anderen Male in der Form sicut scriptum est 53, 12 und 90, 13. Nirgends hat er das hier sich 2 mal findende propter illud, quod scriptum est.

7) 2 mal ist ein Citat eingeleitet mit einem hortatur et admonet dicens 284, 24 und 288, 15. Obgleich eine Verbindung des dicens mit einem anderen verbum declarandi bei Citateinführungen bei Faustus überaus häufig ist (vgl. oben S. 309 unter 5), so begegnen wir doch bei ihm nie diesem dem Verfasser unserer Predigt unzweifelhaft individuell eigentümlichen hortatur et admonet dicens.

8) 3 mal finden wir in der Predigt den Plural von crimen = sündige That in concreto 285, 8. 10. 12. In s ä m t l i c h e n Schriften des Faustus findet sich der Plural crimina nur 2 mal: 32, 1 und 190, 12.

Zu diesen als individuelle Eigentümlichkeiten des Verfassers zu bezeichnenden Einzelheiten, die, wie wir sahen, sämtlich dem faustinischen Sprachgebrauch widersprechen, liesse sich noch manches Andere fügen: wie peccata minuta und capitalia

crimina, das sich ebenso bei Faustus nicht findet. Doch bedarf es m. E. keines weiteren Beweismaterials für die obige Behauptung, dass unsere Predigt Faustus nicht zum Verfasser hat.

Sermo 20 der Durlacher Sammlung.[1])

Die Predigt trägt im Durlacher Codex die Überschrift: „incipit de sancto Ioseph epistula Faustini". Was von diesem „Faustini," sofern es sich um ein handschriftliches Zeugnis für Faustus von Reji handelt, zu halten ist, ist von uns bereits des öfteren gesagt worden. Dem Faustini des Durlacher Codex steht übrigens nach Morin (Critique etc. p. 57) in einigen Handschriften ein „beati Ambrosii" gegenüber. Beide Überschriften sind irrige. Die Predigt ist in der Form, in der sie uns vorliegt, ein Elaborat des Caesarius. Der Nachweis hierfür hat im Zusammenhang der Schlussuntersuchung über die Durlacher Sammlung zu erfolgen. Hier sind Instanzen gegen die Autorschaft des Faustus geltend zu machen. Doch zuvor ein Wort betreffs des „beati Ambrosii".

In der Notiz zu Aug. App. 13 (= Durl. 20) bemerken die Mauriner, dass der Verfasser — nach ihrer Meinung Cäsarius — Ambrosii ex libro de Joseph[2]) cap. 2 et 3, ipsos eosdem plerumque sensus et eadem interdum verba retulit. Eine nähere Vergleichung der Ausführungen des Ambrosius mit den in Durl. 20 bezw. Aug. App. 13 lässt die Notiz der Mauriner als eine durchaus zutreffende erscheinen. Die Gedanken sind in beiden Predigten meist dieselben, ebenso wie hier und da auch die Ausdrücke. Ich sage mit Absicht so, da eine wörtliche, wenn auch nur auf einzelne Sätze sich erstreckende Übereinstimmung sich nirgends nachweisen lässt. Letzteres, zusammen mit dem weiteren Umstand, dass der Stoff in beiden Stücken anders gruppiert ist, macht es im höchsten

[1]) Faust.-Eng. p. 300 seqq.: Quotiens vobis, carissimi, lectiones de testamento veteri recitantur.

[2]) P.L. 14, 641 ff.

Grade unwahrscheinlich, dass dem Verfasser von Durl. 15 der Liber unus de Joseph des Ambrosius unmittelbar vorgelegen hat. Nur soviel darf behauptet werden, dass seine Ausführungen durch eine Bekanntschaft mit der ambrosianischen Schrift beeinflusst oder, richtiger gesagt, von ihr abhängig sind.

Es wäre nun angesichts dieses Umstandes an sich nicht undenkbar, dass Ambrosius selbst der Verfasser unserer Predigt ist. Doch schliesst ein näherer Vergleich der beiden Predigten diese Möglichkeit aus. An nicht wenigen Stellen ist nämlich die typologische Ausdeutung der einzelnen Momente im Leben Joseph's hier und dort eine zu verschiedene, als dass ernstlich an eine Identität der Verfasser gedacht werden könnte. Hierfür einige Beispiele.

In Durl. 20 (302, 26 ff.) ist vom ersten Traume Joseph's (Garben) die Rede. Der Redner sieht die Erfüllung des Traumes in dem gegeben, dass die Brüder Joseph's diesen in Ägypten „adorierten", denn non incongrue coacti sunt steriles manipuli fructuosum manipulum adorare, per quem de famis periculo liberandi erant. Bei Ambrosius (cap. 2 n. 7 col. 643) ist derselbe Traum eine Revelation der Auferstehung Christi, quem et Hierosolymis cum vidissent, undecim adoravere discipuli, et omnes sancti cum resurrexerint, adorabunt, fructus bonorum operum praeferentes etc.

Ein anderes Beispiel! 301, 14 ff. wird in Durl. 20 der Name Sichem ausgedeutet. Der Redner sagt: Sichima interpretatur humerus. semper enim peccatores dorsum ponunt in faciem iusti. humeri enim retro sunt. sicut enim fratres Ioseph invidia percussi fraternae dilectioni dorsum magis quam faciem offerebant, ita et infelices Iudaei venienti ad eos salutis auctori invidere potius quam diligere maluerunt. Es ist also bei Durl. 20 das dorsum ponere = invidere. Bei Ambrosius dagegen (cap. 3 n. 9) heisst es: Et misit, inquit, in Sichem quod interpretatione dicitur humerus, sive dorsum, hoc est, ad eos qui non converterentur ad Dominum, sed fugientes se a facie eius averterent, quod est proprie peccatoris. Exiit Cain a facie Dei etc.

Ebensowenig wie eine Autorschaft des Ambrosius lässt sich aber auch, wie schon eingangs bemerkt wurde, eine solche des Faustus halten. Wir fassen zunächst folgenden Passus ins

Auge. 304, 8 ff. heisst es: Nos ergo,[1] fratres carissimi, qui nullis praecedentibus meritis tanta bona per misericordiam veri Ioseph domini nostri Iesu Christi consecuti sumus, ad quos non umbra veteris testamenti, sed ipsa veritas venit quantum possimus cum dei gratia laboremus, ut quod nobis contulit iudicatus integrum in nobis inveniat iudicaturus, qui, quantum contulit tibi, tantum reposcet. Diese Sätze bezw. das qui nullis praecedentibus meritis tanta bona consecuti sumus, denn auf dieses kommt es uns insonderheit an, kann Faustus — man beachte den formelhaften Charakter des nullis praecedentibus meritis — nicht geschrieben haben. Sie widersprechen seinen Grundgedanken über das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Willen. Denn nicht um eine Beschaffung des objektiven Heilsgutes durch die misericordia Christi handelt es sich hier,[2] sondern um den Besitz desselben. Dieser ist aber nach Faustus — um mich seiner bekannten Formulierung zu bedienen[3] — bedingt durch den operans et cooperans, petens et promittens, pulsans et aperiens, quaerens et retribuens, also auch mitbedingt durch das Verhalten des Menschen, seine merita.

Zu dieser dogmatischen Instanz gegen einen faustinischen Ursprung der Predigt sei noch folgendes gefügt:

1) 2 mal ist in der Predigt conplere im Sinne von implere (= zur neutestamentlichen Erfüllung bringen) gebraucht (303, 12 und 303, 23). Bei Faustus fehlt conplere, er hat nur implere (17, 9; 51, 18 und 68, 2).

2) 2 mal ist eine Aufforderung zu einem Thun mit einem quantum possimus bezw. quantum potest verbunden (304, 12 und 305, 5). Bei Faustus ist diese Wendung nicht anzutreffen. Denn das 2 malige in quantum possumus deo adiuvante, das eine Mal in ep. 6 (199, 3) und das zweite Mal in ep. 9 (213, 25), kann hier nicht in Betracht kommen, da diese Briefe, wie eingangs (S. 55 ff.) gezeigt worden ist, in der Form, wie sie

[1]) Vorhergegangen war die Antithese: Joseph und Christus. Der Redner hatte gesagt: ille Ioseph erogavit triticum, noster erogare dignatus est, dei verbum etc.

[2]) Dass die misericordia Christi durch die merita der Menschen nicht bedingt war, lehrt auch Faustus; vgl. De gratia I 6 (21, 11 ff.).

[3]) De gratia II 12 (91, 20 ff.).

uns vorliegen, nicht von Faustus stammen können. Die in Rede stehenden Wendungen finden sich aber gerade in den kritisch verdächtigen Stellen.

3) Dass die Formeln cum dei gratia (304, 12) und adiuvante domino (305, 4) Faustus fremd sind, haben wir bereits früher gesehen (s. o. S. 310. 6 u. 327. 2). Ein Gleiches gilt

4) von der Verbindung paenitentiae medicamentum. Bei Faustus fehlt das Wort medicamentum gänzlich. Er hat nur remedium, speziell remedium paenitentiae; vgl. oben S. 309. 2.

Nachträge und Verbesserungen.

S. 5 Z. 12 v. u. lies statt „zum“: im. — S. 15 Z. 10 v. o. lies statt „derer“: welcher. — S. 18 Z. 6 v. o. lies statt „drei“: zwei. — S. 31 Z. 6 v. u. ergänze nach „25, 1“: u. unten S. 166. 27. — S. 38 Z. 11 v. o. streiche das 2. „nicht“. — S. 42 Z. 17 v. u. lies: „enge“. — S. 62 Z. 9 v. o. lies: ille. — S. 63 Z. 3 v. o. lies statt „und induatur“: (und [?] induatur). — S. 66 Z. 8 v. o. ergänze nach „oben“: (S. 59 nebst Anm. 1). — Ibid. Z. 1 v. u. lies: animi. — S. 69 Z. 19 v. u. liess: 197, 4f. — S. 70 Z. 7 v. u. ergänze nach „Stelle“: (196, 25, nach itaque ad immolanda). — S. 74 Z. 8 v. o. (linke Kolumne) ergänze nach „deum“: credere. — Ibid. Z. 2 v. u. ergänze nach „diabolus“: credere. — S. 102 Z. 15 v. o. ergänze nach „ihm“: (bis etwa auf das 1malige in Ioel propheta [111, 14], da das an anderer Stelle [114, 8] sich noch findende in Esaia propheta wegen der Unsicherheit des Textes nicht in Betracht kommen kann). — Ibid. Z. 10 v. u. lies: major domus = villicus. — S. 103 Z. 18 v. u. lies: (s. u. S. 279ff.). — S. 104 Z. 8 v. u. lies: antequam. — S. 105 Z. 6 v. u. lies: aliquot. — S. 106 tilge die Anmerkung. — S. 107 Z. 8 v. o. tilge „Vgl. übrigens 2“ und ergänze: Zwar findet sich bei ihm ein in Matthaeo (57, 9), in Iohanne (149, 9), in Abacuc (39, 6), in Hieremia (53, 28), in Esaia (149, 2), — doch wo er ein Herrenwort als solches mit Stellenangabe citiert, da hat er entweder ein blosses in evangelio (66, 29; 192, 23; vgl. auch 25, 30; 50, 10 sowie 68, 5; 70, 22) oder ein per mit dem Namen des Autors bezw. dem Namen des betreffenden Buches (111, 7; 118, 18; 120, 9; 129, 13; vgl. auch 35, 3; 105, 22; 149, 4; 153, 23; 170, 21 sowie schliesslich 56, 12). — S. 108 Z. 9 v. u. lies statt „des“: das. — S. 119 Z. 5 v. u. lies statt „der“: des. — S. 124 Z. 11 v. u. lies: sapientissimi. — S. 125 Z. 10 v. o. schalte vor dem 2. „und“ ein: 1mal ein quia scriptum est (24, 4). — S. 131 Z. 8 v. u. schreibe: faustinischen. — S. 136 Z. 9 v. u. ergänze nach „c. adiutorio 95, 4“: doch s. o. S. 21ff. — Ibid. Z. 5 v. u. lies: [211, 19 ep. 9]. — S. 138 Anm. 1 lies: [196, 11 ep. 6]. — S. 142 Z. 20 v. o. lies: ista. — S. 152 Z. 12 v. o. lies: quis. — S. 154 Z. 7 v. u. lies: Ambrosius, De Tobia. — S. 164 Z. 1 v. u. schalte nach „84, 13“ ein: doch s. o. S. 20. — S. 165 Z. 7 v. u. lies: genetricis. — S. 169 Z. 8 v. u. lies: largitatis. — S. 191 Z. 9 v. u. lies: M. B. P. Lugd. — S. 204 Z. 15 v. u. lies: ihm. — S. 210 Z. 14 v. u. lies: wie bei Nr. 37. — S. 217 Z. 15 v. o. lies: des. — S. 220 Z. 17 v. u. lies: unverkennbar. — S. 263 Z. 2 v. u. lies: berühren. — S. 269 Z. 11 v. u. lies: tabernaculum. — Ibid. Z. 18 v. u. tilge den Punkt nach „berechtigen“ u. setze Z. 17 nach „Urteil“ ein Komma. — S. 270 Z. 17 v. u. lies: contruso und detruso. — S. 272 Z. 10 v. o. lies: früher. — S. 274 Z. 15 v. u. setze nach posse einen Punkt. — S. 277 Z. 14 v. o. lies: dominici. — S. 279 Z. 12 v. u. lies: corporis dominici. — S. 281 Z. 7 v. u. lies: hac. — S. 284 Z. 3 v. o. lies: (= B). — S. 286 Z. 12 v. o. lies: proxime.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

STAATL. BIBL. BAMBG.

Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher, Leipzig.

Schriften von PAUL DE LAGARDE.

Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien. Neu herausgegeben. gr. 4°. M. 9.—

Johannis, Euchaitorum metropolitae, quae in cod. Vaticano Graeco 676 supersunt, Prof. Johs. Bollig, S. I, descripsit, Prof. Dr. Paulus de Lagarde ed. gr. 4°. M. 10.—

Orientalia:

Heft 1. Inhalt: Die koptischen Handschriften der Göttinger Bibliothek. gr. 4°. M. 6.—

Heft 2. Inhalt: Erklärung hebräischer Wörter. Ueber den Hebräer Ephraim von Edessa. gr. 4°. M. 3.—

Semitica:

Heft 1. Inhalt: Kritische Anmerkungen zum Buche Isaias. Erstes Stück. Erklärung chaldäischer Wörter. gr. 4°. M. 3.—

Heft 2. Inhalt: Die Pariser Blätter des codex sarravianus. gr. 4°. M. 2.40

Armenische Studien. gr. 4°. M. 8.—

Neu-Griechisches aus Klein-Asien. gr. 4°. M. 3.—

Purim. Ein Beitrag zur Geschichte der Religion. gr. 4°. M. 3.—

Septuaginta-Studien. 2 Thle. in 1 Bd. gr. 4°. M. 12.—

Novae psalterii Graeci editionis specimen. gr. 4°. M. 1.80

Persische Studien. gr. 4°. M. 8.—

Die lateinischen Uebersetzungen des Ignatius. gr. 4°. M. 6.—

Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina. gr. 4°. M. 20.—

Register und Nachträge dazu. gr. 4°. M. 8.—

Ueber die von Herrn Paul Güssfeld vorgeschlagene Reorganisation unserer Gymnasien. 1890. M. —.60

Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher, Leipzig.

Handbuch
der
Kirchengeschichte
für höhere Unterrichtsanstalten,
sowie die gebildete evangelische Gemeinde
in übersichtlicher, anschaulicher, leicht fasslicher Darstellung
von
Lic. Dr. **Paul Victor Schmidt,**
Archidiakonus in Dresden, früher Seminar-Oberlehrer.

Zweite verbesserte Auflage.

Broschiert M. 2.50, gebunden M. 3.—.

Recensionen.

Seinem Zwecke als Leitfaden für den kirchengeschichtlichen Unterricht an höheren Lehranstalten (wie Gymnasien, Lehrerseminarien etc.) zu dienen entspricht dieses Buch auf allseitig befriedigende Weise. Die religiös-pädagogische Haltung vereinigt christliche Lebenswärme und Weitherzigkeit mit konfessioneller Festigkeit. In der Auswahl und Gruppierung seines Materials hat der Verfasser gesunden Takt bethätigt, und für seine Darstellungsform darf er die Prädikate der Uebersichtlichkeit, Anschaulichkeit und Leichtfasslichkeit mit gutem Grunde in Anspruch nehmen.
(Evang. Kirchen-Zeitung 1893. Nr. 24.)

Dies Handbuch hat seine eigentümlichen Vorzüge: Uebersichtlichkeit, Anschaulichkeit, Fasslichkeit der Darstellung, Reichhaltigkeit bei aller Knappheit des Umfangs, Wärme und Begeisterung für die evangelische Wahrheit bei aller Objektivität des Urteils. Es wird nicht bloss in höheren Unterrichtsanstalten mit Nutzen gebraucht und von gebildeten Gliedern der Gemeinde gern gelesen werden, sondern kann selbst dem Geistlichen im Amte zu Predigt und Konfirmandenunterricht oder zu Vorträgen eine willkommene Hilfe sein. („Pfarrhaus" 1893. Nr. 6.)

Das uns vorliegende Werk ist in seiner Neubearbeitung das beste, welches wir in seiner Art kennen. Der Verfasser, in den siebziger Jahren Seminarlehrer, hat das Buch aus der Praxis für die Praxis geschrieben. Wir behaupten nicht zuviel, wenn wir das Buch für ebenso an Gymnasien, Realgymnasien, Realschulen wie an Lehrerbildungsanstalten geeignet rühmen. Der Stoff ist trotz seiner Reichhaltigkeit doch nicht drückend, trotz seiner Kürze doch nicht lückenhaft. Aller unnötige Verbalismus, alle trockenen Namen und Zahlen sind vermieden. Die Schüler erhalten ein lebensvolles Bild, eine Darstellung mit Fleisch und Blut von dem Werdegang der Kirche bis zum laufenden Jahre. Was für die Entwickelung der Kirche von besonderer Bedeutung war, das ist auch äusserlich besonders hervorgehoben; was unbedeutend war, ist kurz und beiläufig behandelt. Lehren und Lernen ist auf diese Weise nach Schmidts Kirchengeschichte erheblich erleichtert. Dabei ist die stilistische Darbietung des Stoffes mustergiltig.

In zweiter Linie will das vorliegende Buch ein belehrendes Lesebuch für die Gemeinde sein.

Jeder Ernstgesinnte kann in den Fluten der Meinungen, die in unsern Tagen auch unser kirchliches Leben bewegen und zum Teil schon gefährden, nicht gleichgiltig bleiben. Wir wissen es darum dem Verfasser besonders Dank, dass er — nunmehr schon seit Jahren im geistlichen Amte stehend und „der Hörer Bedürfnis" kennend — in seinem Buche der gebildeten Gemeinde ein Werk in die Hand giebt zur Belehrung und zur Erbauung, zur Befestigung ihrer kirchlichen Grundsätze und damit zur Stärkung und Unterhaltung unseres kirchlichen Lebens und Bewusstseins, das gerade der evangelischen Kirche not thut.

Für Schule und Haus sei darum dies treffliche Lesebuch der Kirchengeschichte aufs Wärmste empfohlen. (Litteraturblatt d. deutschen Lehrerzeitung.)

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

SBB013401389945

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bergmann, Wilhelm

Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des fünften und sechsten Jahrhundert

Bd.: 1

1898

Bamberg, Staatsbibliothek -- 48.557(1,4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11828807-0